1145

13llio.

31

Ueber
die Beweise
für
das Daseyn Gottes.

Von
Ludwig Heinrich Jakob,
Doctor und Prof. der Philosophie auf der Kön. Preuß. Friedrichs-Universität in Halle.

Zweite veränderte und vermehrte Ausgabe der Schrift:

Ueber den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes,

nebst einem neuhinzugekommenen philosophischen Gespräch, worin alle speculative Beweise für das Daseyn Gottes geprüft werden.

Liebau,
bey Johann Daniel Friedrich, 1798.

Coburger

Vorrede
zur zweyten Ausgabe.

Die Veranlassung zu der ersten Abtheilung dieses Buchs, war eine Haarlemer Preißaufgabe für das Jahr 1790: Was hat man von dem moralischen Beweise für das Daseyn Gottes, und zwar, so wie er vom Prof. Kant (Cr. d. r. V. 804—818. u. Cr. d. pr. V. 223—248.), als wäre er der einzige, ist dargestellt worden, zu denken? Meine Antwort erhielt den zweyten Preiß, und erschien in holländischer Sprache, während, daß ich sie 1791. mit einigen Abänderungen deutsch herausgab. Ich habe

keine wesentliche Veränderungen darin nöthig gefunden. Aber, um die Materie vollständig abzuhandeln, schien es mir nöthig zu seyn, eine vollständige Darstellung und Prüfung der speculativen Gründe für das Daseyn Gottes hinzuzufügen. Ob dieses gleich in mehreren Schriften geschehen ist; so haben doch die Vertheidiger der speculativen Beweise noch nicht aufgehört zu behaupten, daß man theils die Stärke ihrer Argumente verstecke, theils etwas widerlege, was ihre Meinung nicht sey. Die kritische Philosophie widerlege nemlich recht gut, daß eine Demonstration für das Daseyn Gottes möglich sey. Dieses aber behaupte niemand von ihnen. Die physikotheologischen Gründe gäben jedoch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, und dieses würde die Critik nie widerlegen können. Wenn beide Parteien ihre Meinung gehörig erklären; so ist es möglich, daß sie zuletzt einsehen, sie seyn, der Sache nach, einander näher gewesen, als sie selbst glaubten.

Ich habe daher zu der ersteren Abhandlung den Timäus hinzugefügt, wobey meine Absicht gewesen ist, den Vertheidiger der speculativen Beweise alles vorbringen zu lassen, was die Natur der Sache zuläßt, und was bisher zum Vortheile derselben verhandelt worden ist. Ein Critiker, dem es mehr um Aufklärung der Sache, als um Rechthaberey zu thun ist, bemühet sich, durch Erläuterungen die Frage zur richtigen Entscheidung einzuleiten. Daß dieses am besten gesprächsweise geschehen konnte, ist klar, weil wirkliche gelehrte Debatten Untersuchungen dieser Art immer am weitesten bringen. Freilich spielt in Gesprächen, die nur in der Idee entworfen werden, der Autor beide Rollen, und es ist daher leicht zu besorgen, daß er seine eigne Meinung begünstigen werde. Allein, wenn ihm nicht daran gelegen ist, die Meinungen zu widerlegen oder zu behaupten, sondern nur, ihren wissenschaftlichen Werth zu bestimmen; so ist dieses nicht zu besorgen. Er hat wenigstens nicht die Rei-

gung es zu thun. Alle Fehler, die er hierin begeht, werden seiner Wissenschaft, nicht seinem Willen, zur Last fallen müssen. In wie weit es mir also gelungen sey, alle dogmatische Meinungen nach dem Sinne ihrer Vertheidiger darzulegen und durch Critik gehörig zu würdigen, mögen gelehrte philosophische Leser beurtheilen. Halle, den 26sten April 1798.

Ueber

Ueber

den moralischen Beweis

für

das Daseyn Gottes.

Interna rectae rationis lex potentem etiam extra nos respicit Judicem et Legislatorem.

Henr. Morus.

Erster Theil.

Ueber die möglichen Arten das Daseyn Gottes zu beweisen überhaupt.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Vorbereitungen zu dieser Untersuchung.

Wir haben nur zwei mögliche Arten uns von dem Daseyn eines Etwas zu überzeugen,

1) vermittelst der Sinne nach Regeln der unmittelbaren Wahrnehmung oder der Anschau-

ung der Gegenstände. Der Glaube an das Daseyn der Sinnenwelt und aller sinnlichen Beschaffenheiten derselben gründet sich nur allein auf die Anschauung durch den äußern Sinn †). Die Ueberzeugung von dem Daseyn innerer Empfindungen und aller Vorstellungen in uns beruht zuletzt blos auf unserm innern Sinne. Und 2) durch die Vernunft, indem sie einsieht, was mit den wahrgenommenen

†) Was diese Sinnenwelt an sich sey, ob ein Inbegriff von Ideen, oder Atomen, ob ihnen etwas Reales außer dem zum Grunde liege, was wir uns von ihr vorstellen, und so weiter; dieses alles lehren die Sinne nicht, sondern dieses muß, wenn es je erkannt werden kann, durch Vernunft erkannt werden. Aber daß wir eine Vorstellung, auf etwas von dieser Vorstellung verschiedenes beziehen, ist ein Bewußtseyn, welches wir unmittelbar den Sinnen verdanken, und welches daher von niemandem bezweifelt worden ist.

wirklichen Dingen nothwendig zusammenhängt. Denn jedes menschliche Fürwahrhalten, also auch das Fürwahrhalten durch Vernunft, beruhet zuletzt auf etwas Wahrgenommenem, oder auf einer Thatsache.

Die Gründe für das Daseyn stellt die Vernunft jederzeit dar, ob sie gleich solche nicht jedesmal liefert, oder selbst in sich enthält. Im erstern Falle führt sie die Auktorität der Sinne, im letzteren ihre eigne, als einen gültigen Beweisgrund für das Daseyn einer Sache an. Das Ansehen und die Gültigkeit der Vernunft überhaupt müssen wir daher immer erst befestiget haben, bevor wir irgend einem Beweisgrunde trauen, oder uns durch denselben überzeugen können. Die Vernunft prüfet alles, auch sich selbst.

Die nothwendige Verknüpfung in den vorgestellten Dingen ist es, welche die Vernunft leitet, indem sie nicht, wie die Sinne, das Gegebene anschauet, sondern die Bedingungen der Möglichkeit desselben, sie mögen nun mit in der Anschauung enthalten seyn oder nicht, denkt und voraussetzt. Die Vernunft schließt jederzeit nach folgendem Grundsatze: Wenn etwas gegeben ist, so müssen auch die Bedingungen daseyn, (wenn sie auch gleich nicht mit in der Anschauung gegeben seyn sollten, oder nicht gegeben werden könnten,) ohne welche jenes gegebene Etwas gar nicht möglich ist. Dieses Gesetz ist der Vernunft in der That wesentlich, und muß von allen Objekten der Vernunft gelten; und da es noch von keinem Philosophen bestritten worden ist, noch

bestritten werden kann †), so befasse ich mich hier mit seiner Entwickelung und der Begründung seiner Gültigkeit nicht, sondern setze es als allgemein gültig zum voraus.

†) Der Grund der Allgemeingültigkeit dieses Satzes liegt darinne, daß er analytisch ist, indem er nichts als das Geschäfft der Vernunft ausdrückt, wenn sie Etwas denkt. Denn zum Denken eines Dinges gehört wesentlich, daß man sich die Möglichkeit desselben vorstellen könne, welches eben dadurch geschieht, daß man die Gründe dieser Möglichkeit, d. h. ihre Bedingungen denkt. Der Schluß also von einem Dinge auf das Daseyn der Bedingungen der Möglichkeit desselben, ist allemahl richtig. Ob übrigens die mannichfaltigen Theile des Objekts die Bedingungen, und zwar die vollständigen Bedingungen sind: diese Frage gehört gar nicht hieher. Wir wollen blos das Gesetz anführen, nach welchem die Vernunft allemal nothwendig verfahren muß, so bald sie Objekte denkt. Zur einstweiligen Bestätigung ist schon hinreichend, daß ihn selbst der Erzskeptiker David Hume eins

Die Vernunft hat daher zwey Grundsätze, nach welchen sie von dem Daseyn eines Dinges ganz gewiß überzeugt werden kann. Diese sind 1) der Grundsatz der Anschauung: Was angeschauet wird, oder nach Regeln der Erfahrung angeschauet werden kann, ist wirklich †); und 2) der Grundsatz der nothwendi-

räumt. Kant hat ihn ebenfalls nirgends angegriffen. Einen andern, diesem ähnlich scheinenden Satz, nemlich: „Wenn etwas gegeben ist, so müssen auch alle seine Bedingungen (in der Anschauung oder in unserm Verstande) gegeben seyn," hat wol Kant, und zwar mit Recht, bestritten.

†) Dieser Grundsatz greift weder dem Idealismus noch Skepticismus vor; denn beide zweifeln nicht an der Wirklichkeit der Anschauungen, oder der Vorstellungen wirklicher Gegenstände, sondern bestreiten nur die Wirklichkeit dessen, was sich nicht anschauen läßt, nemlich die Vorstellung von den Gründen dieser Anschauungen.

gen Verknüpfung: Was als eine nothwendige Bedingung, als der Grund der Möglichkeit eines wirklichen Dinges, nothwendiger Weise als wirklich gedacht werden muß, ist ebenfalls wirklich †). Da der erste Satz zu einem Beweise für das Daseyn Gottes gar nicht zu brauchen ist, so werden alle mögliche Beweise für das Daseyn Gottes auf dem zweiten beruhen müssen, und wir werden nur dahin zu sehen haben, was die Vernunft vermöge dieses Princips auszurichten im Stande ist.

Zuvörderst muß ich aber noch bemerken, daß man sehr wohl unterscheiden müsse, ob man

†) Also nicht, was dieser oder jener als Bedingung der Wirklichkeit eines Dinges zufälliger Weise denkt, sondern die Vernunft muß durch das Objekt selbst, durch etwas Wirkliches, genöthiget werden, muß sich selber widersprechen, wenn sie anders denken wollte.

die Absicht habe, ein verschiedenes Daseyn nur überhaupt zu beweisen, oder das Daseyn eines gewissen in der Vorstellung bestimmten Dinges. So berechtiget uns alles Daseyn, welches wir Menschen unmittelbar entdecken, auf ein verschiedenes Daseyn überhaupt zu schließen, weil sich Niemand unter uns, und kein eingeschränktes Wesen überhaupt rühmen kann, daß er sich des gegebenen wirklichen Dinges vollständig, d. h. aller seiner (innern und äußern) Gründe und wesentlichen Bedingungen bewußt wäre, denen also jederzeit noch ein Daseyn beigelegt werden muß. Dieses ist allgemein von den Philosophen zugestanden, sie mögen Idealisten oder Materialisten, Skeptiker oder Dogmatiker, Atheisten, Deisten oder Theisten, oder wie man sonst will, heißen. Denn in diesem Falle bleibt es unentschieden, ob es in dem

Dinge selbst (nur nicht von uns vorgestellt, oder auch gar nicht vorstellbar, wenigstens nicht anschaulich,) oder von ihm gänzlich unterschieden sey, und was es an und für sich, ohne seine Beziehungen auf das durch dasselbe wirkliche Ding, für Beschaffenheiten habe. Will man aber das Daseyn eines gewissen in der Vorstellung entweder schon bestimmten oder doch zu bestimmenden Dinges beweisen, so will man nicht blos bestimmen, daß das Ding von dem einen abgesondert existire, sondern auch, was ihm für eigenthümliche Beschaffenheiten ohne jenes mit ihm verknüpfte Ding, an und für sich zukommen. So gibt jedermann das Daseyn eines Etwas überhaupt, welches den Donner und Blitz verursacht, schon a priori zu; ob aber diese Ursache die unmittelbare Hand Gottes oder eine Materie, und ob es gerade

die elektrische Materie sey, und was diese sonst noch an und für sich für Beschaffenheiten habe, aus welcher auch noch ganz andere Erscheinungen, als die eben erwähnten, begreiflich werden; dieses auszumitteln, werden ganz andre Wege erfodert. Alle Schwierigkeiten gehen nur erst da an, wenn ein, von dem Gegebenen verschiedenes, Daseyn an und für sich bestimmt werden soll, und die Hauptfrage ist immer, wo dergleichen Bestimmungen herzunehmen, wenn uns nicht, wie etwa in dem eben gegebenen Beispiele, die Erfahrung selbst zur Erkenntniß derselben verhilft?

Es würde daher gar kein Streit seyn, wenn man die Frage wegen des Daseyns des vollständigen Grundes, dessen, was uns durch Erfahrung gegeben ist, so einrichtete: Ob noch ein

II

Daseyn überhaupt wäre, welches von dem, was wir uns vorstellen, verschieden ist, oder ob wir die Natur der Dinge ganz vollständig, allen ihren Gründen und ihrem ganzen Wesen nach erklären könnten, und uns an ihnen schlechterdings nichts an ihnen verborgen seyn und bleiben müsse? Denn hier fallen alle Antworten der Weltweisen, so verschieden oder widersprechend ihre übrigen Grundsätze seyn mögen, zusammen, und endigen gemeinschaftlich in der Antwort, daß die Dinge allerdings einen realen Grund haben, den wir nicht einmal vollständig denken, geschweige denn anschauen können, und dessen inneres Wesen uns auf immer verborgen bleibt. Ob aber dieses Wesen wenigstens nicht einigermaßen aus dem Gegebenen bestimmt werden könne, und wie es bestimmt werden müsse, darüber streiten die Philosophen,

und haben sich, besonders über die letztere Frage, so lange Philosophie gewesen ist, nicht vereinigen können.

Es würde ferner auch keine Uneinigkeit unter den Weltweisen entstehen, wenn man blos anfrüge, ob man nicht dieses in unsrer Erfahrung gar nicht gegebene Daseyn so bestimmen könne, daß man die letzten und absoluten Gründe von allen Dingen, welche wir erkenneten, in dasselbe verlegte, und ob man nicht mit Recht sagen könne, alle uns bekannt gewordene Eigenschaften der Materie, und alles überhaupt, was wir durch unser Erkenntnißvermögen gewahr werden, die Ordnung oder Unordnung, Weisheit, Macht, Güte, Verstand u. s. w. sey in jenem uns nicht gegebenen Daseyn gegründet? Auf diese Frage würde von allen

Seiten her ein einstimmiges Ja ertönen. Denn weder Plato noch Zeno, weder Spinoza noch Hume, noch irgend ein anderer Philosoph, hat jemals etwas anderes behauptet, noch behaupten können. Denn dabey ist es noch ganz unbestimmt, ob dieses Daseyn eine Substanz oder ein Accidens; die blinde Nothwendigkeit oder ein verständiges Wesen, etwas einfaches oder zusammengesetztes, eins oder mehrere seyn?

Freylich wird man auch gar bald bemerken, daß weder durch eine solche Frage, noch durch eine solche Antwort, unsre Erkenntniß von diesem unbekannten Etwas erweitert wird. Im Grunde entspringen beyde blos aus der natürlichen Einrichtung unserer Vernunft, welche, wenn sie etwas denkt, dieses durch einen Grund denken muß. Wenn nun dieser Grund nicht

durch eine Anschauung bestimmt ist; so bleibt der bloße Begriff eines Grundes übrig, wodurch nichts erkannt wird. Bringt man daher die obige Frage auf ihren eigentlichen Sinn zurück, so hieße sie: Muß alles, was gedacht wird, durch einen Grund gedacht werden? welche Frage natürlicher Weise bejahet werden muß.

Wenn also ein Ding durch Vorstellung gegeben ist, dessen Möglichkeit oder vollständige innere und äußere Bedingungen nicht zu gleicher Zeit mit vorgestellt werden, so sind wir jederzeit berechtiget, auf ein von dem gegebenen Dinge verschiedenes Daseyn überhaupt zu schließen, und die Beschaffenheiten des Dinges, das als Bedingung dem Gegebenen zum Grunde liegt, zu suchen. Es entsteht nun nur die

Frage, wie es möglich sey, die Prädikate desjenigen Dinges, das als Bedingung des Gegebenen gedacht wird, so ausfindig zu machen, daß sie mit eben so vieler Gewißheit erkannt werden, als das Gegebene selbst vorgestellt wird? Dieses ist aber nur auf eine doppelte Art möglich, nemlich 1) entweder, daß uns die zum Grunde liegende Bedingung ebenfalls gegeben werde, d. h. wir lernen dessen Beschaffenheiten durch Erfahrung (a posteriori) erkennen. Physik, Chymie, Arzneykunde und Psychologie geben unendliche Beyspiele hievon; oder 2) unser Erkenntnißvermögen muß eine Kraft besitzen, wodurch es ihm schon an sich allein möglich ist, die Beschaffenheiten der Bedingung eines gegebenen Dinges zu erkennen, ohne daß ihm solches durch empirische Anschauung gegeben wird, d. h. a priori. Denn es gibt nicht

mehr Quellen unsrer Erkenntniß, als die Dinge, welche auf unsre Sinne wirken, und das Erkenntnißvermögen selbst, seiner produktiven Kraft nach.

Nun können zwar die Beschaffenheiten eines Dinges a posteriori erkannt werden; daß es aber zu einem andern als seine Ursache gehöre, kann niemals allein a posteriori erkannt werden; sondern hierzu muß entweder ein Grund a priori vorhanden seyn, oder es ist gar keine Erkenntniß von einer solchen objektiven Verknüpfung möglich. Daher muß ein Kennzeichen, welches die Ursache von der Wirkung unterscheidet, jederzeit a priori bekannt seyn, damit man ein sichres Merkmal habe, die Dinge in der Erfahrung dadurch zu verknüpfen.

Es giebt aber in Ansehung der sinnlichen Objekte allerdings ein solches Merkmal a priori, wodurch die Ursache von ihrer Wirkung hinlänglich unterschieden wird. Dieses ist das Merkmal, daß die Ursache einer gegebnen Wirkung diejenige Begebenheit sey, welche nothwendig und allemal in der Zeit vor ihr vorhergeht. Wir dürfen also unsre Aufmerksamkeit in der Erfahrung nur auf diejenigen Objekte richten, die vor einer Erscheinung vorhergehen, und unter den mannichfaltigen Begebenheiten, die vorhergehen, diejenige bemerken, bey deren alleinigen Aufhebung auch die Wirkung aufgehoben wird, um die Ursache derselben ausfindig zu machen. Ihre Beschaffenheiten werden sodann durch weitere Erfahrung erkannt. Es kann aber von einer Ursache in der Sinnenwelt, schlechterdings gar nichts weiter a priori

erkannt werden, als daß sie in der Zeit nach einer Regel vor ihrer Wirkung vorhergehen müsse; ihre übrigen Bestimmungen muß allein Erfahrung lehren. Ist nun aber das zu erkennende Ding von der Beschaffenheit, daß es gar nicht sinnlich angeschauet werden kann, so können auch selbst die Prädikate, daß es nemlich eine andere Begebenheit in der Zeit bestimmen müsse, nicht a priori von ihm ausgesagt werden, und da allen uns bekannten Prädikaten, wenn sie real sind, und einen Inhalt haben, etwas in der sinnlichen Anschauung entspricht, und diese Bedingung bei übersinnlichen Dingen schlechterdings gemacht ist, daß sie nichts sinnliches enthalten, so scheint es, als könnten wir weder a priori noch a posteriori etwas von ihnen erkennen.

Wenn eine Erscheinung in der Welt wahrgenommen wird, so schließt man zwar im Allgemeinen, daß etwas in dem Vorhergehenden als ihre Ursache enthalten seyn müsse, aber diese Ursache gänzlich a priori ohne alle Erfahrung, an und für sich betrachtet, zu bestimmen, kann niemals verstattet werden. Daß Tag und Nacht durch die besondere Bewegung der Erde; das Eis durch eine gewisse Temperatur der Luft; die Erzeugung der Thiere durch die Handlung des Beischlafs verursacht werden, kann kein Mensch a priori wissen. Wir können hier nichts thun, als unter den unmittelbar in der Erfahrung vorhergehenden Erscheinungen diejenigen heraussuchen, bei deren Nichtseyn auch das Daseyn der Erscheinung, die erklärt werden soll, nicht erfolgt. Streben wir aber nicht mehr nach der Erkenntniß der Ursa-

chen in der Sinnenwelt, die jederzeit wiederum andre Ursachen außer sich haben, sondern wollen wir die Ursachen der Erscheinungen selbst, die also nicht mehr Erscheinungen sind, und als solche auch gar nicht zur Sinnenwelt gehören, und folglich auch gar nicht ihren allgemeinsten Bedingungen unterworfen sind, erforschen; so scheinen uns alle Kräfte, eine solche Erkenntniß zu Stande zu bringen, zu fehlen. Denn wenn auch ein von der Sinnenwelt, so fern sie von uns vorgestellt wird, verschiedenes Daseyn allgemein zugegeben werden muß, so frägt sich dennoch: wodurch und wie sollen wir es bestimmen? Wollet ihr blos sagen: in dem, was wir nicht anschauen, was den absoluten Grund der Sinnenwelt enthält, ist die Sinnenwelt selbst, mit allen ihren Ordnungen und Einrichtungen, das Bewegen sowohl, als das

Denken gegründet, so habt ihr eure Gedanken zwar richtig entwickelt und keinen Widerspruch zu fürchten; aber ihr habt auch nichts gewonnen, indem es bei einer solchen Erklärung noch immer unbestimmt bleibt, ob dieser letzte Grund die Natur selbst, oder von ihr verschieden, ob ein solches Wesen einfach oder zusammengesetzt, vernünftig oder nicht vernünftig, an Macht unbeschränkt oder beschränkt, mit einem Wort, ein Gott oder kein Gott sey; welches ihr doch eigentlich wissen wollt.

Zweiter Abschnitt.

Ueber alle mögliche Arten, das Daseyn Gottes durch Vernunft zu beweisen.

Alles Fürwahrhalten durch Vernunft, wenn es gleich ein Führwahrhalten a priori ist, muß sich zuerst doch allemal auf Thatsachen gründen; diese Thatsachen mögen nun Begriffe oder Anschauungen oder Empfindungen seyn. Daher muß auch die Verknüpfung des göttlichen Daseyns mit irgend einer Thatsache nothwendiger Weise durch Vernunft eingesehen werden, wenn der Beweis dafür nicht eine leere Chimäre seyn soll. Alle Beweise für das Daseyn Gottes müssen also zeigen, daß die Gottheit als Objekt mit irgend einer Thatsache in einer nothwendigen Verknüpfung stehe. Nun giebt es aber nur zweyerley (ganz ungleichartige) That-

sachen, wovon wir Begriffe haben, nemlich Gegenstände der Sinne (des innern und des äußern), deren Inbegriff **Natur** heißt, und moralische Handlungen, welche als solche keine sinnlichen Gegenstände sind, weil sie nur durch **Freiheit**, die etwas Uebersinnliches ist, als möglich gedacht werden. Die Handlung selbst wird aber doch durch die Sinne wahrgenommen; daß sie aber moralisch sey, wird nur gedacht †). Daher muß die Vernunft die Verknüpfung des göttlichen Wesens entweder mit der

†) Daß Natur, oder Gegenstände der Sinne, Thatsache sey, möchte wol von niemandem bestritten werden; daß aber die Freiheit Thatsache sey, möchte vielleicht bey Einigen Zweifel erregen. Indessen ist doch das moralische Gesetz ein unbezweifeltes Faktum, weil man es jedem vorlegen kann, und durch dasselbe die praktische Vernunft selbst. Und da das moralische Gesetz gewisse Handlungen gebietet, die nicht anders möglich sind, als durch eine von allen Ursachen in der

Natur, oder mit der Freiheit, welche das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, einsehen.

Da nun die Wissenschaft dessen, was von der Freiheit abhängt, Moral, dessen aber, was Wirkung der Natur ist, Naturwissenschaft oder Physik im weitern Sinne heißt, so werden alle Beweise für das Daseyn Gottes sich zuletzt entweder auf die Physik oder auf die Moral stützen müssen; denn diese Wissenschaften enthalten alle

Sinnenwelt verschiedene und unabhängige Caussalität, die wir Freiheit nennen, so hat die Vernunft selbst auch wirklich diese Kraft oder Caussalität, und ist mit der Vernunft oder ihren unmittelbaren Wirkungen selbst gegeben. Die Sache hier weiter auszuführen, ist nicht der Ort, und ich muß mich deshalb auf das berufen, was sowol in Kants Critik der reinen, als der praktischen Vernunft, imgleichen in der Metaphysik der Sitten, und in meiner Allgemeinen Religion, an mehrern Stellen gesagt worden ist.

Fakta, die je zu unserer Erkenntniß gelangen können. Der eine Beweis schließt also auf das göttliche Daseyn aus dem Begriffe der Natur, der andere aus dem Begriffe der Moral.

Zwischen beiden Beweisesarten findet ein sehr großer und wesentlicher Unterschied statt. Denn die erstere soll die Zwecke des theoretischen Vernunftvermögens befriedigen; die letztere aber nur die Zwecke des praktischen. Der Zweck des theoretischen Vernunftvermögens ist aber, zu erklären und zu begreifen; der Zweck des praktischen, zu handeln. Wenn man das Daseyn Gottes theoretisch beweisen will, so will man aus der Erkenntniß desselben die Natur erklären; d. h. die Art ihrer Möglichkeit aus dem Begriffe Gottes einsehen. Soll aber blos praktisch das Daseyn Gottes für wahr ge-

halten werden, so verlangt man nur soviel von Gott zu wissen, als nöthig ist, um gewisse Handlungen vernünftiger Weise zu wollen, oder die spekulative Vernunft mit der praktischen in Uebereinstimmung zu bringen, so daß die Einsicht der ersteren mit den Gesetzen und Handlungen der letzteren nicht im Widerspruche steht.

Der Begriff der Natur ist nun entweder der Begriff einer Natur überhaupt, der unbestimmte Begriff einer Welt, oder der durch unsre Erfahrung bestimmte Begriff einer Sinnenwelt, aus welcher auf das Daseyn Gottes geschlossen wird. Die beiden ersten Begriffe sind metaphysisch, und sie gründen den metaphysisch-ontologischen und den metaphysisch-kosmologischen Beweis. Beide sind nicht nur in der Critik, sondern auch sonst von dem größ-

ten Theile der Philosophen, als sophistisch befunden worden. Die Subtilität derselben ist auch so groß, daß, wenn sie auch selbst mehr Festigkeit hätten, sie dennoch außer einigen Schulgelehrten niemandem bekannt werden könnten, und also ohne alle Brauchbarkeit für Menschen von bloßem gesunden Verstande seyn würden.

Dagegen ist der Begriff von der Natur, so weit derselbe durch Erfahrung erzeugt und bestimmt wird, nicht nur an sich weit fruchtbarer, sondern er scheint auch weit mehr und weit verständlichere Prädikate zur Bestimmung des Urwesens zu enthalten. Wir treffen aber in der Sinnenwelt oder in der Natur einen doppelten Zusammenhang an, an dessen Kette wir zu dem Begriffe eines absoluten Grundes

gelangen können. Einmal einen Zusammenhang der wirkenden Ursachen (nexus effectivus), nach welchem ein jedes Ding in der Welt seine Ursache hat, durch die es zur Wirklichkeit gelanget ist; wobei gar nicht von dem vernünftigen Gebrauche oder von den Zwecken dieser Dinge die Rede ist, sondern blos von der Möglichkeit ihres Daseyns. Um diesen Zusammenhang, der blos mechanisch ist, bekümmert sich die Naturwissenschaft eigentlich ganz allein. Naturlehre, Chemie, Psychologie, haben nur diesen Zusammenhang zu ihrem Vorwurfe. Die Ursachen des Donners, der Wärme und Kälte, der Erdbeben, der Abwechselung der Witterung und Winde, die Ursachen des Messings und der verschiedenen Farben, Säuren und Salze, ingleichen der Lebhaftigkeit oder Klarheit der Vorstellungen, der Heftigkeit der

Leidenschaften und Gefühle u. s. w. werden unsersucht, ohne alle Einmischung von Zwecken, welche dabei könnten stattgefunden haben. Dieser Zusammenhang der wirkenden Ursachen kann zwar auf die Idee einer obersten und unbedingten wirkenden Ursache führen; aber man ist vermittelst desselben nicht im Stande, diese unbedingte Ursache, ihrer weiteren Qualität nach, zu bestimmen, und ihr Verstand, Moralität oder sonst eine Eigenschaft beizulegen, die zu unserm Begriffe von der Gottheit paßt. Der Nexus effectivus weiset immer von einer Erscheinung auf die andere, deren Qualität jedesmal durch eine neue Erfahrung bestimmt und erkannt wird. Das letzte Princip aller Erscheinungen ist aber selbst nicht mehr Erscheinung, und daher kann uns jener Zusammenhang nicht zu einer Erkenntniß desselben verhelfen, indem es

uns nichts weiter lehrt, als daß der Grund aller mechanischen Kraft oder des ganzen Zusammenhanges nach Ursachen in ihm enthalten seyn müsse. Daß aber mechanische Kräfte und deren Gesetze nur durch ein vernünftiges Wesen möglich seyn, kann Erfahrung nimmermehr lehren. Es ist daher völlig unmöglich, an dem Faden der mechanischen Verknüpfung der Dinge in der Welt zur Erkenntniß der Bestimmungen desjenigen Subjekts zu gelangen, welches als der letzte Grund dieser Verknüpfung gedacht werden muß. Denn 1) verläßt uns hier die Erfahrung gänzlich, und 2) ist auch kein Schluß nach der Analogie möglich, weil sich diese letzte ursprüngliche Ursache, als Ding an sich betrachtet, eben von allen Ursachen, die wir haben kennen lernen, sowohl ihrer Quantität als Qualität nach, unterscheiden muß.

Daher verfallen alle, die auf dem Wege der mechanischen Verknüpfung, die Bestimmung des Urgrundes haben finden wollen, in die unverständlichste Vernunftschwärmerei, Pantheismus und Spinozismus.

Die Betrachtung der Welt wird weit vollständiger, wenn man zu gleicher Zeit einen Zusammenhang von Zwecken (nexus finalis) in ihr wahrnimmt und voraussetzen kann. Einen blinden Mechanismus, als den letzten und absoluten Grund aller Wirkungen anzunehmen, will gar nicht angehen, und ist etwas ganz unverständliches, wobey sich die Vernunft hinter leere und nichtsbedeutende Worte verstecken muß, ob es gleich gut und vernünftig ist, den Mechanismus als Werkzeug, und als nächste Ursache einer jeden einzelnen von uns entdeckten

Wirkung anzusehen. Die Vernunft verlangt aber noch zu wissen, warum dieser Mechanismus gerade so und nicht anders eingerichtet ist. Wenn nun der letzte Grund in dem Mechanismus selbst enthalten wäre, so müßte sich auch diese Frage aus ihm beantworten lassen; welches aber ganz unmöglich ist. Nun entdeckt der Verstand in der Erfahrung ganz unleugbar eine große Menge von Zwecken, die als zufällige Folgen des bloßen Mechanismus schlechterdings nicht erklärbar sind, sondern welche auf die dringendste Weise noch einen Grund fodern, unter welchem der Mechanismus selbst nur als Werkzeug steht. Die Vernunft sieht sich also durch die deutlichen Zwecke, welche sich ihr in der organischen und lebendigen Natur von allen Seiten anbieten, und welche aus dem Naturmechanismus gar nicht begreiflich sind,

genöthiget, noch eine andre Caussalität anzu-
nehmen, unter welcher der Naturmechanismus
ganz oder zum Theil steht, und welche seine
Gesetze und Wirkungsart bestimmt. Da wir
nun eine Ursache, welche nach Zwecken den Me-
chanismus ordnet, eine verständige Ursache
nennen, so wird der letzten und absoluten Ur-
sache nicht nur der Grund des Mechanismus,
sondern auch Verstand beigelegt werden müssen,
und zwar so, daß der erstere, von dem letztern
abhängig, zu verständigen Zwecken eingerichtet
ist. Wir werden also wenigstens soviel mit Ge-
wißheit schließen können, daß das Verhältniß
eines Verstandes zu seinen Wirkungen, und das
Verhältniß der letzten Ursache zu der Bestim-
mung der organischen Kräfte gleich seyn müsse.
Und um die Gleichheit dieses Verhältnisses ist
es uns eigentlich nur zu thun. Denn ob nicht

etwa zwei an sich ganz verschiedene Dinge hier blos ähnliche Wirkungen haben, und ob also nicht unser Verstand von dem Verstande des letzten Urwesens ganz verschieden sey, darauf kömmt es gar nicht an. Denn wir kennen auch unsern Verstand, seiner innern Natur nach, nicht, sondern bezeichnen blos die Ursache und wohlbekannten Wirkungen damit. Da nun eine zweckmäßige Einrichtung des Mechanismus in der Welt offenbar ist, und eine solche Zweckmäßigkeit aus dem bloßen Mechanismus nicht erklärt werden kann, so muß schlechterdings noch eine von dem Mechanismus verschiedene Ursache zugelassen werden, die um der Aehnlichkeit ihrer Wirkungen willen, Verstand heißt, weil dieses der allgemeine Name für eine nach Zwecken wirkende Ursache ist. Hierbei kann es völlig unausgemacht bleiben, ob dieses Wesen die

Zwecke so denke als wir, oder wie überhaupt jene absichtliche Wirkungsart in ihm bestimmt sey. Es ist genug, daß man weiß, daß jedes vernünftige Wesen die Wirkungen desselben nach Absichten erkennen und in denselben nach Zwekken forschen müsse.

Aus allen diesem würde nun soviel folgen, daß ein großer Verstand die mechanischen Gesetze den Naturzwecken gemäß, so weit es die Materie zuläßt, geordnet habe. Daß aber alle Zwecke und alle Mittel von diesem verständigen Wesen abhängen, und die ganze Materie dem Stoffe nach, ebenfalls von ihm hervorgebracht worden sey, kann doch hierdurch nicht ausgemacht werden. Denn die Erfahrung lehrt uns nirgends, daß eine Materie selbst, ihrem Stoffe nach, von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werde; und es müßte daher a priori

beiwiesen werden, daß eine Materie sich gar nicht von einem verständigen Wesen bearbeiten ließe, wenn sie nicht zugleich ihrem Stoffe nach von ihm hervorgebracht ist. Einen solchen Beweis zu führen, übersteigt aber alle unsre Einsicht. Die weitern Schwierigkeiten und Unvollständigkeiten dieser Art zu schließen, sind in der Critik weiter ausgeführt. Hier ist es schon hinreichend, zu bemerken, daß uns der Begriff der Natur allein, es mag nun derselbe ontologisch, oder kosmologisch, oder physisch und ganz empirisch seyn, nicht zu dem Schlusse berechtigen kann, daß ein Gott existiren müsse, der allmächtig, allweise, allgütig u. s. w. ist; sondern daß der letztere empirische Naturbegriff uns blos so weit führe, daß der obersten Ursache der Welteinrichtung eine sehr große Macht und ein sehr großer Verstand zukommen müsse, welcher der

Anordnung der sich in der Welt offenbarenden mechanischen Gesetze und der zweckmäßigen Welteinrichtung entspricht. Wozu aber die Welt selbst und ihre ganze Einrichtung dienen solle, lehrt die physische Weltbetrachtung allein noch nicht. Ja die letztere läßt es sogar noch ungewiß, ob nicht vielleicht doch noch ein Irrthum in unserm Denken vorgehen, und die Naturzwecke von einem Principio herrühren können, das sowohl mit dem Verstande, als dem Mechanismus heterogen ist. Aber es ist noch etwas, nemlich Freiheit oder moralische Vernunft übrig, deren Begriff von dem Naturbegriffe ganz verschieden ist, und welcher eine ganz andere Weltbetrachtung einführt, man mag nun bei der Idee der Freiheit anfangen oder bei ihr beschließen. Wenn man nemlich einmal eine zweckmäßige Anordnung in der Welt einräumen muß, und wenn

die Weltbetrachtung selbst an allen Seiten, auf das Resultat stößt, daß der Mechanismus noch unter einem höhern Principio der Zwecke stehe, so wird auch selbst wieder nach einer Ordnung unter den Zwecken gefragt werden müssen; die Vernunft wird unter den Zwecken selbst eine systematische Verbindung suchen. — Alle Zwecke müssen zu einem einzigen obersten Zwecke zusammenstimmen, und diesem blos als Mittel untergeordnet seyn. Nun kann aber keiner unter den sich offenbarenden Naturzwecken als ein letzter absoluter, alle übrige unter sich begreifender Zweck angesehen werden; bei jedem Zwecke in der Natur läßt sich immer noch ein Warum? aufwerfen. In einer todten Natur können zwar viele Zwecke erreicht werden; Halme, Blumen, Erden und Welten können sich organisiren und bewegen. Aber diese todte Natur, welche nur

eines blinden Mechanismus fähig ist, kann doch nicht selbst letzter Zweck seyn; sie muß noch um eines andern Zwecks willen daseyn. Auch lebendige Geschöpfe können diesen Endzweck noch nicht ausmachen. Denn es entsteht sogleich wieder die neue Frage: warum denn diese Wesen leben, und weshalb so viele Anstalten ihretwegen getroffen sind? Wollte man ihr Wohlbefinden oder ihre Glückseligkeit für diesen letzten Zweck ausgeben, so würde, der großen Schwierigkeit, daß dieser so gar selten erreicht werde, nicht einmal zu gedenken, die Vernunft abermals von neuem ein Warum? aufwerfen. Denn man verlangt noch einen Grund zu wissen, weshalb denn eine gewisse Klasse von Wesen in der Natur dazu ausgezeichnet sey, glücklich zu seyn, und was sie eigentlich eines so vorzüglichen Zustandes und so vorzüglicher Gaben würdig mache? Diesen

Grund findet aber die Vernunft nirgends, als in der Moralität der Wesen. Wenn die Vernunft eine Austheilung der Mittel, glücklich zu seyn, vornehmen sollte, so würde sie nach keiner andern Regel verfahren können, als nach der Proportion der Moralität, die sie in einem jeden Menschen anträfe. Dieses ist auch das einstimmige Urtheil aller Vernünftigen. Jeder sucht, so viel ihm möglich, diese Proportion herauszubringen. Wenn aber ein Wesen moralisch ist, so kann man nicht weiter fragen, warum es denn moralisch sey. Denn die Moralität ist etwas Unbedingtes und Absolutes, das um keiner andern Sache willen ist, sondern jederzeit als Zweck an sich, als letzter absoluter Zweck angesehen wird, wozu wol andre Dinge als Mittel zusammenstimmen können, das aber selbst keinem als Mittel dient. Hiemit stimmt nicht nur der gemeine

Menschenverstand, der allen persönlichen Werth in die Tugend des Menschen setzt, überein, sondern die Vernunft rechtfertiget auch desselben Urtheil vollkommen. Denn nur alles, was ein Ding in der Sinnenwelt oder Erscheinung ist, ist bedingt; die Moralität aber weicht ihrer Natur und Wesen nach, von den Gesetzen der Erscheinungen ab, und ihre Caussalität, die Freiheit oder die praktische Vernunft, gehört gar nicht zur Sinnenwelt, sondern ist eine Caussalität von ganz heterogener Art mit allem was sich in der Sinnenwelt findet. Daher hat die Moralität einen absoluten unbedingten Werth, wobei man nicht wiederum fragen kann, wozu sie nutzt oder gut ist, die aber sehr wohl zu einem Endzwecke taugt. Es erhellet eben dasselbige auch aus dem Begriffe der Vernunft selbst, wenn man ihn nur gehörig zergliedert.

Denn da derjenige Grund, wodurch Zwecke möglich werden, Vernunft heißt, so müssen alle Zwecke durch dieselbe bestimmt seyn; sie selbst aber kann nicht wiederum durch einen noch höheren Zweck als Mittel zu ihm bestimmt seyn. Denn sonst würde nicht einmal der Begriff der Vernunft auf sie passen, oder der Grund aller Zwecke müßte ein anderer seyn als Vernunft, welches sich selbst widerspricht, weil Grund oder Subjekt der Zwecke und Vernunft identisch sind. Die Vernunft findet also den Endzweck des Daseyns der Welt in den vernünftigen Wesen, so fern sie moralisch sind. Nach ihr ist also der Mechanismus dem Technicismus oder der künstlichen Welteinrichtung untergeordnet; beide aber beziehen sich auf lebendige und zuletzt auf moralische Wesen. Es rührt also die allgemeine Stimme, nach der

man den Menschen als den letzten Zweck der Sinnenwelt anzusehen pflegt, doch nicht blos aus Eigenliebe und Stolz, sondern aus einem richtigen, durch Vernunft sehr wohl zu rechtfertigenden Selbstgefühle her, wenn man nur den Menschen nicht ausschließlich, sondern jedes Wesen, das Vernunft hat, darunter versteht. Daß aber der gemeine Verstand diese Bestimmung nicht immer hinzufügte, war ihm wol zu verzeihen, da er sich nie auf subtile Einwürfe gefaßt macht, und daher oft den gewöhnlichsten Begriff gebraucht, den ihm Erfahrung darbietet, wenn nur das Hauptmerkmal darin enthalten ist. Die speculative Vernunft entdeckt also wirklich in sich selbst Gründe für die Behauptung der gemeinsten Menschenvernunft. Denn diese bezieht von Natur alle vortreffliche, von den Menschen ganz unabhän-

gige Einrichtungen in der Welt auf den Menschen, oder auf vernünftige Wesen, und setzt voraus, daß alles dazu dasey, um von ihm nach vernünftigen Regeln zu seinen Zwecken als Mittel gebraucht zu werden. Nur die vernünftigen Wesen selbst schließt sie von diesem Gebrauche aus. Man würde die ganze Welt für ein unnützes Ding halten müssen, wenn nicht vernünftige moralische Wesen da wären, auf welche sich alles beziehen könnte. Denn nicht der Mensch als Mensch ist es, den man werth hält ein Endzweck der Schöpfung zu seyn, sondern nur so fern er moralisch ist. Talent, Geschicklichkeit, ausgebreiteter Einfluß auf den Staat kann einen Menschen zwar nützlich oder schädlich machen, und ihm einen relativen Werth geben. Wenn er aber dabei keinen guten Willen und keine moralische Ge-

sinnung hat, so wird man ihn doch nicht achtungswürdig finden, ihm keinen vorzüglichen, absoluten, persönlichen Werth beilegen.

Will man also eine vollständige Verbindung der Zwecke in der Welt denken, so muß ein Endzweck des Daseyns der Welt gedacht werden, der eben um deswillen in der Sinnenwelt selbst nicht anzutreffen ist, zu dem alle Dinge zusammenstimmen, und unter dem alle stehen. Wir kennen aber nur einen einzigen Zweck, der zu einem Endzwecke tauglich ist, und dieser ist die moralische Vernunft, oder die Wesen, in welchen sie angetroffen wird. Die Welt muß also unter moralischen Gesetzen gedacht werden; d. h. es muß alles zum Zwecke der moralischen Wesen eingerichtet seyn. Und die Weltursache muß eine solche seyn, welche alles dem moralischen Zwecke gemäß eingerich-

tet hat, folglich auch einrichten konnte. Sie konnte aber unmöglich alles zu dem moralischen Endzwecke einrichten, wenn nicht alles, was da ist, Stoff sowohl, als Ordnung, von ihr abhinge, denn sonst könnte das eine oder das andere diesem Zwecke widerstreiten. Folglich muß die Ursache einer moralischen Welt nicht nur als Ursache des Mechanismus und Technicismus, sondern auch als Grund der Wirklichkeit der Materie, d. h. als Welturheber, gedacht werden, damit sie dieselbe ihrer Absicht ganz gemäß schaffen konnte. Sie muß also die Materie dem Mechanismus, diesen aber dem Technicismus, diesen vielleicht vielen andern Zwecken, alle zusammen aber den moralischen Wesen unterordnen †); oder die morali-

†) Ich bemerke hier nur als einen Vortheil dieser Gedankenreihe, der einen sehr plausiblen Grund für

schen Wesen enthalten den letzten Grund, weshalb die Welt so und nicht anders eingerichtet ist. Da wir nun ein Wesen, das nach einem ihre Annehmlichkeit enthält, daß dadurch weder der Untersuchung des Mechanismus der Natur, noch der Nachforschung nach Zwecken Gewalt angethan, oder eine falsche Richtung gegeben wird, sondern daß jede dieser Nachforschungen ihre unbeschränkte Freiheit behält. Erstlich kann und muß die mechanische Erklärungsart so weit getrieben werden, als es nur immer möglich ist. Ja sie ist und bleibt für uns sogar die einzige Erklärungsart, ohne daß wir uns deshalb einbilden, vermittelst derselben bis auf die allerersten Gründe dringen zu wollen. Die allerkühnsten Hypothesen werden uns daher wol oft ungegründet, aber doch nie ketzerisch vorkommen können. Denn wenn man auch die Entstehung der Menschen aus Schlamm, die Entwickelung der Materie der Welten aus einem Stäubchen, und ihre Zusammenfügung, Trennung und Bewegung aus einem einzigen Gesetze erklären könnte, so würde doch dabei weder der Teleologie noch dem Endzweck ihres

Systeme der Zwecke wirkt, ein vernünftiges Wesen, und wenn alle seine Handlungen dem moras

Daseyns etwas vergeben; sondern ihr Schöpfer würde nur um so erhabener vorgestellt, der aus so einfachen Dingen so gewaltige Dinge zu seinem Zwecke hervorzubringen wußte. Wo sich nun neben diesem Mechanismus, Zwecke offenbaren, da wird uns nichts hindern, sie als Absichten eines weisen Schöpfers zu bemerken, ob wir gleich nicht hinlängliche Einsicht haben, sie als Erklärungsgründe zu brauchen. Und endlich wird ein Versuch, alles, was wir von der Welt erfahren haben, zu jenem großen moralischen Zweck zusammenzuhalten, immer eine der edelsten Unternehmungen unsers Geistes bleiben, wenn wir gleich nicht hoffen können, zur vollständigen Einsicht der Uebereinstimmung aller Gesetze und aller Zwecke zu dem großen erhabenen Endzweck der Schöpfung zu gelangen Man sehe hierüber ein Mehreres in meinen vermischten philosophischen Abhandlungen. Halle 1797.

moralischen Zwecke untergeordnet sind, ein moralisches vernünftiges Wesen nennen; so muß eine moralische Weltursache nicht nur als eine allmächtige und weise, sondern auch als die allermoralischste, d. i. heilige Intelligenz, d. h. als Gott gedacht werden.

Diese Folge der Gedanken ist nun zwar ganz richtig, so bald man die Sache blos nach der Vernunft beurtheilt. Aber daß ein solches System der Zwecke auch wirklich sey, scheint doch daraus allein, daß es unsrer Vernunft so angemessen ist, nicht zu folgen. Es entsteht daher die Frage: aus welchem Grunde hält sich die Vernunft für berechtiget, eine solche Verknüpfung aller Dinge, in der alles Mittel zum moralischen Zwecke ist, für wirklich und real zu halten? Die Erfahrung lehrt zwar die phy-

sischen Zwecke mit vieler und unbezweifelter Gewißheit. Aber daß alle diese künstlichen Anstalten in der Natur um der moralischen Wesen willen daseyen, kann die Erfahrung gewiß nicht lehren. Und dessen ungeachtet ist es wahr, daß die Ueberzeugung des letzteren Satzes, wo nicht fester, doch gewiß weit allgemeiner ist, als die Ueberzeugung von physischen Zwekken. Denn der allergemeinste und roheste Mensch, der über Naturzwecke gar nicht nachgedacht hat, hält doch dafür, daß alles um seinetwillen, oder um der Menschen willen daseye. Der Grund dieser Ueberzeugung kann also unmöglich in der Erfahrung, sondern es muß irgend etwas im Subjekte liegen, was eine so allgemeine Ueberzeugung hervorbringt. Dieses findet sich bei genauerer Untersuchung auch wirklich, und zwar ist es kein zufälliger Grund,

der blos hie und da stattfindet, sondern er beruhet auf einer allgemeinen wesentlichen Eigenschaft unserer Natur. Es ist nemlich die Vernunft selbst, welche schon a priori fodert, daß alles auf sie, besonders aber auf ihren moralischen Theil, Beziehung habe, und welche gleichsam instinktmäßig dieses, ihrer Natur nach, voraussetzt. Es ist demnach kein Wunder, daß sich die Menschen alles in der Welt zu ihrem Gebrauche anmaßen, da sie einen so mächtigen Sporn in ihrer Vernunft dazu finden, alles, was sie antreffen, für sich zu gebrauchen, und alles, was sie thun und hervorbringen, nach ihren Zwecken einzurichten.

Hieraus wäre nun zwar der allgemeine Glaube an eine solche allgemeine moralische Ordnung in der Welt erklärt; aber ob dieser

Glaube auch die strengste Prüfung aushalte, d. h. ob er auch bei der genauesten Untersuchung für einen solchen gelten müsse, der mit Recht Ueberzeugung in dem Subjekte bewirken kann, bleibt dabei doch noch unausgemacht. Und diesen Punkt müssen wir noch mit einigen Worten erörtern.

Es muß wenigstens soviel eingeräumt werden, daß die moralischen Gesetze eine Handlungsweise vorschreiben, die nur alsdann von der Vernunft ganz gebilliget, und von jedermann befolgt werden müßte, wenn alles in der Welt so eingerichtet wäre, als ob es von einem allerhöchsten moralischen Wesen angeordnet wäre. Wenn wir nun Gründe genug haben, die uns vollkommen von der Verbindlichkeit überzeugen, den moralischen Gesetzen Folge zu

leisten, und uns blos die objektive Erkenntniß der Realität einer solchen Ordnung noch fehlt, ohne daß jedoch ein Grund für das Gegentheil dieser Ordnung da ist; so ist es der Vernunft sehr gemäß, die Realität des noch fehlenden Grundes anzunehmen und zu glauben. Nun ist hier gerade ein solcher Fall. Denn ich erkenne mich nothwendig für verpflichtet, den Moralgesetzen gemäß zu handeln, weil mein ganzer persönlicher Werth und meine innere Würde allein davon abhängt. Dieser Werth würde aber eine leere Einbildung seyn, wenn mein moralisches Wesen nicht auch wirklich diesen Werth hätte, und sich alles übrige auf das Moralische bezöge, d. h. ihm untergeordnet wäre. Nun halte ich aber meine moralische Vernunft nicht für eine leere Einbildung: also glaube ich auch eine allgemeine moralische Ordnung. Eine

allgemeine moralische Ordnung ist aber weder aus dem Mechanismus, noch aus den Kunstzwecken in der organischen Natur erklärbar, weil die moralischen Gesetze und die moralische Ordnung von ganz anderer Natur sind, als die physische. Aber auch ein an Macht eingeschränktes, obgleich übrigens an Einsicht, Weisheit und Willen vollkommnes Wesen, kann eine solche moralische Ordnung nicht möglich machen. Sie ist allein durch ein Princip möglich, das alles, was da ist, in seiner Gewalt hat, und ursprünglich sowohl die Materie als ihre Gesetze, als auch die künstlichen Zwecke zu dem moralischen Zwecke verknüpft. Ein solches Princip ist nichts anders, als eine allerhöchste moralische Intelligenz, oder ein Gott, dessen Daseyn also mit jeder moralischen Vernunft a priori verknüpft ist.

Wir müssen daher, als moralische Wesen, jene moralische Zweckverknüpfung zu realisiren suchen; denn durch solche Handlungsart beweiset sich allein unser guter Wille und die wahre Würde unsrer Natur. Zwar steht nichts in unsrer Gewalt, als die Befolgung der Moralgesetze selbst. Wie die Folgen daraus mit der Bestimmung der moralischen Wesen zusammentreffen, können wir oft nicht einsehen. Denn diese werden durch die Natur bewirkt und sind größtentheils gar ntcht in unsrer Macht. Wir können also selbst diese Ordnung nicht hervorbringen. Dennoch aber müssen wir immer dahin arbeiten, wenn wir auch gar keinen Erfolg unsrer Bemühung wahrnähmen. Aber unter der Voraussetzung eines Gottes kann die Vernunft dennoch eine solche moralische Verknüpfung der Dinge erwarten.

Eine solche moralische Zweckverbindung wird z. E. in allen Theorien der Sittenlehre, sowohl von den Alten als Neuern, vorausgesetzt. Denn alle meynen, es sey kein anderes Mittel sich eine dauerhafte und wahre Glückseligkeit zu erwerben, als Tugend, oder die unbedingte Befolgung der moralischen Gesetze. Sie setzen also zum Voraus, daß die Beobachtung der Tugendgesetze diejenigen Umstände herbeiführen müsse, die den Zustand der Glückseligkeit in uns bewirken. Nun sind aber jene Umstände offenbar nicht in unsrer Gewalt, stehen auch nicht mit der Tugend in einer physischen Verknüpfung, sondern hängen in der Natur ganz allein von mechanischen Einrichtungen ab. Soll also diese mechanische Welteinrichtung einer so heterogenen Kraft, als unsre Vernunft ist, unterworfen seyn, so muß sie selbst nach

moralischen Principien, obgleich auf eine uns ganz unsichtbare Art, entworfen seyn. Die Erfahrung konnte sie nicht eine solche Verknüpfung lehren. Denn zur Glückseligkeit gehört offenbar mehr, als jenes erhabene Selbstgefühl, welches mit der Tugend verknüpft ist, und selbst dieses hängt wiederum von physischen Bedingungen ab, welche Tugend nicht nur nicht hervorbringt, sondern wol gar zerstört †). Die Natur ihrer Vernunft drang sie, insgeheim eine solche Verknüpfung a priori anzunehmen, und die Erfahrung hielten sie durch eine natürliche Illusion für den Erkenntnißgrund dieser Wahrheit. So geht es den

† Wie, wenn unmittelbar eine tugendhafte Handlung den Tod nach sich zieht. Hier sollte nach der Theorie die größte Glückseligkeit folgen, und es erfolgt gerade die Beraubung derselben.

Menschen oft. Sie sind oft fest von einer Sache überzeugt, ohne die Gründe dieser Ueberzeugung zu kennen. Fangen sie an, dieselben zu suchen, so fallen sie gewöhnlich auf falsche, welche die Speculation anderer verwirft, und den Schein hervorbringt, als ob die Sache selbst zweifelhaft wäre. Aber diese erhält sich durch ihre unbekannten aber unerschütterlichen Stützen in dem menschlichen Gemüthe, und die speculativen Einwürfe geben der Sache nur so viel Ungewißheit, um den Untersuchungsgeist rege zu erhalten, bis es der Vernunft endlich nach vielen vergeblichen Versuchen gelingt, ihre Speculationen mit diesen blinden Wirkungen in Harmonie zu bringen.

Man erlaube mir hier noch eine Bemerkung. Ich behaupte, wenn ein Satz vom

gemeinen Verstande gegen die Speculation behauptet wird, so hat erstere gemeiniglich recht, und die Speculation muß sich nur bemühen, die Gründe davon aufzufinden; und wenn der Satz von einer solchen Beschaffenheit ist, daß der allgemeine Grund davon in dem Subject liegt, so hat er allemal Recht, und die Speculation kann nichts thun, als ihn berichtigen, und die wahren Gründe von den falschen absondern.

Es sey hier die Sache, wie sie wolle. Gesetzt, Erfahrung lehre, daß sich die Glückseligkeit durch die Tugend bestimmen lasse, so würde sogar auch objectiv folgen, daß eine moralische Zweckverknüpfung in der Welt, folglich auch ihre Ursache wirklich sey. Und da diese Ursache nicht der Mechanismus, auch kein bloßer Ver-

stand seyn kann, sondern ein solches Princip, das alles zu moralischen Zwecken verknüpfen kann und will, ein solches Wesen aber Gott heißt; so ist ein Gott so gewiß wirklich, als diese moralische Ordnung wirklich ist.

Das Auszeichnende des Kantischen Ueberzeugungsgrundes aus der praktischen Vernunft, besteht nun darinne, daß nach ihm die Vernunft a priori aus dem moralischen Theile ihrer Natur eine solche moralische Ordnung postulirt; und aus dem Grunde sie als wirklich voraussetzt, weil ihr ohne dieselbe, ihre Moralität als ein ungereimtes Ding vorkommen müßte, welches sie aber unmöglich zugeben kann, da ihr ganzer persönlicher Werth darauf beruht. Aus dieser Ordnung aber schließt die Vernunft auf das Daseyn einer Ursache, durch welche diese Ord-

nung möglich ist, d. i. auf einen Gott. Diesen Gott braucht sie nun blos beziehungsweise auf eine solche Wirkung, nemlich eine durchgängige moralische Ordnung in der Welt zu bestimmen, ohne anzugeben, was ihm sonst noch an sich für Eigenschaften zukommen.

Eine weitere Darstellung des Kantischen Beweises ist nicht nöthig, da derselbe schon als bekannt vorausgesetzt werden kann. Das bisher gesagte war blos erforderlich, um dessen Gründe neben die Gründe der übrigen zu stellen. Indessen habe ich bey dieser Entwickelung noch einen Grund gehabt, den ich hier nicht verschweigen darf. Man hat nemlich bei Beurtheilung des moralischen Beweises, so wie er in den von der Critik der theoretischen und praktischen Vernunft dargestellt ist, sehr oft

den Gedanken geäußert, als wolle Kant einen Bewegungsgrund zur Tugend geben, indem er der Tugend dadurch Glückseligkeit als Belohnung zusichern wolle. Allein dieses kann die Absicht des Mannes gar nicht seyn. Die Moral besteht ganz für sich. Hinterher aber, wenn die Vernunft so viele andre Dinge entdeckt, die mit dem Menschen in Verknüpfung stehen, so kann sie nicht anders, als die Dinge nach ihrem Werthe subordiniren. Wenn nun die Vernunft das Niedrigste, oder den übrigen Zwecken in der Natur untergeordnet wäre, so könnte sie unmöglich letzter Zweck seyn. So bald also die Vernunft die übrigen Dinge mit sich und ihrer moralischen Natur in Verknüpfung setzt, so kann sie solche nicht anders als unter moralischen Gesetzen denken, wenn sie auch gleich diese Ordnung nicht anschauen oder durch

Erfahrung lernen kann. Die Betrachtung ist also wirklich theoretisch, obgleich der Zweck praktisch ist. Wenn irgend etwas, so schließt die Vernunft a priori, mit den moralischen Wesen in Verknüpfung steht, so muß dieses den moralischen Wesen untergeordnet seyn, oder die moralischen Wesen müssen den Grund enthalten, warum das, was mit ihnen verknüpft ist, so und nicht anders geordnet ist. Nun steht die physische Ordnung der Natur wirklich mit moralischen Wesen in Verknüpfung. Folglich muß diese der erstern proportionirt seyn. Nun ist aber eine solche Verknüpfung ohne einen Gott nicht möglich. Folglich ist ein Gott.

Jedoch ist zu merken, daß diese bloße theoretische Darstellung der Gründe keine Ueberzeugung hervorbringen kann, sondern die

moralische Gemüthsbeschaffenheit muß im Subjekte daseyn, und den Glauben schon gewirkt haben. Die Darstellung seiner Gründe dient nur zu seiner Rechtfertigung.

Jetzt schreite ich zu dem zweyten Theile meiner Abhandlung, welcher die vorgelegte Frage unmittelbar beantworten soll.

Zweiter Theil.

Ob der Kantische moralische Beweis für das Daseyn Gottes der einzige sey?

Erster Abschnitt.

Allgemeine Gründe diese Frage zu bejahen.

Ein Beweisgrund ist der einzige, wenn alle übrigen Gründe ihre überzeugende Kraft davon hernehmen, oder vielmehr, wenn die übrigen gar keine überzeugende Kraft hätten, wenn dieser nicht schon zum voraus die Ueberzeugung gewirkt hätte. Nun behaupte ich aber, daß die Ueberzeugung von dem Daseyn einer höchsten moralischen Intelligenz ganz allein durch die moralische Vernunft gewirkt werde, ob man gleich die darin liegenden Gründe nicht abge-

sondert sich vorstellt, und daß daher alle Kraft der Ueberzeugung blos aus einer Illusion andern speculativen, theoretischen Beweisen beigelegt werde. Denn es pflegt ja oft zu geschehen, daß man eine Wirkung aus einer falschen Ursache ableitet, weil der Verstand sehr geneigt ist, Dinge zu verwechseln, die beisammen sind und zusammen wirken. Folglich sind die Gründe, welche aus der moralischen Vernunft genommen werden, die einzigen wahren Vernunftgründe für das Daseyn Gottes; die übrigen aber erhalten ihre Kraft, wiewol ganz unvermerkt, von den Wirkungen der moralischen Vernunft, und man hält fälschlich dafür, daß sie solche behalten würden, wenn ihnen der Beitrag, den die moralische Vernunft thut, genommen würde. Ich würde daher die Frage lieber so ausgedruckt sehen: Ob die Moralität

des Subjects die einzige Quelle eines sichern und dauerhaften Glaubens an Gott, als ein höchstes moralisches Wesen, wäre; oder ob auch noch andre Ursachen, z. E. theoretische Beweise u. s. w., ohne jene subjective Moralität eine so feste Ueberzeugung hervorzubringen fähig sind? Hier glaube ich aber behaupten zu können, daß alle Ueberzeugung von Gott von der subjectiven moralischen Vernunft gewirkt werde, obgleich diese Wirkung oft aus Illusion den theoretischen Beweisen beigelegt wird.

Ich finde hierbei folgende Stücke zu erörtern. Erstlich muß gezeigt werden, daß nach den Aussprüchen der speculativen Vernunft, und nach einer logisch richtigen Prüfung aller theoretischen Beweise, wirklich keine überzeugende Kraft an ihnen entdeckt werden könne,

und daß dem moralischen Beweisgrunde allerdings eine solche beiwohne. Zweitens, wie der Schein entstehe, als ob die theoretischen Beweise wirklich eine objektive überzeugende Kraft bei sich führten; und drittens, wie die moralische Vernunft eigentlich den Glauben an Gottes Daseyn hervorbringe, ob dazu die abstrakte Vorstellung der Gründe selbst nöthig sey, und ob diese überhaupt zur Ueberzeugung etwas beitrage?

I. Es giebt außer dem moralischen nur drei mögliche Wege auf das Daseyn Gottes zu schließen: 1) aus dem bloßen metaphysischen Begriffe eines allervollkommensten Wesens, der schon längst von den mehresten Philosophen als nichtig verworfen ist, und auf den man von jeher nicht sehr geachtet hat. 2) Aus dem realen Begriffe eines Etwas (einer Welt über-

haupt) das zufällig ist, auf das Absolutnoth-
wendige. Hier wird aber das Absolutnoth-
wendige ebenfalls durch bloße ontologische Be-
griffe bestimmt. Daß aber das absolutnoth-
wendige Ding eine höchst moralische Intelli-
genz oder ein Gott seyn müsse, läßt sich nim-
mermehr auf diese Art beweisen. 3) Aus der
physischen Teleologie, so wie solche die Erfah-
rung lehrt, auf eine Ursache, durch welche die
Erreichung dieser Zwecke möglich ist. Diese
letztere Schlußart macht zwar höchst wahrschein-
lich, daß eine verständige Ursache den Mecha-
nismus der Welt eingerichtet, oder ihn wenig-
stens zu seinen Zwecken benutzt habe. Daß
aber diese Ursache ein allmächtiges, allweises,
allgütiges und höchstes moralisches Wesen,
d. h. ein Gott seyn müsse, folgt hieraus nicht
im mindesten, wie in der Critik der reinen

Vernunft ausführlich ist gezeigt worden. Es bleibt also 4) kein Weg übrig, als aus einer moralischen Teleologie auf das Daseyn Gottes zu schließen. Denn eine durchgängige moralische Zweckverbindung kann ohne Gott nicht gedacht werden. Die Realität dieser Zweckverbindung kann nun zwar der enge Kreis unsrer Erfahrung nicht lehren, weil dazu eine Einsicht des Ganzen, d. h. eine Allwissenheit, erfordert würde; aber eben deswegen kann auch aus der Erfahrung nie das Gegentheil dargethan werden. Dafür aber haben wir einen Grund in uns, a priori auf die Realität einer solchen Zweckverbindung zu schließen, und sie als wirklich vorauszusetzen. Dieser Grund in uns, ist unsre eigne moralische Vernunft, die als das letzte Subjekt der Zwecke gedacht werden muß, und daher alle übrigen Zwecke, mit

denen sie in Verbindung gebracht wird, nur nach ihren Gesetzen beurtheilt und gebraucht, und mit allem so verfährt, als ob es unter moralischen Gesetzen stünde. Die Vernunft setzt also eine solche moralische Zweckverbindung um ihrer moralischen Natur willen a priori zum Voraus, und hält sie für wirklich, weil sie sich selbst oder die moralischen Wesen als das Letzte und Absolute ansieht, unter dem alles übrige steht. Und wenn dieses nicht wäre, müßte sie ihre Vernunft selbst für eine bloße Chimäre halten, welches sie nie thun kann. Aus der moralischen Ordnung aber schließt die Vernunft mit Recht auf einen Gott. Die Bedingung, unter der wir die Wirksamkeit der moralischen Vernunft, mit unsrer speculativen Vernunft billigen können, ist eine durchgängige moralische Ordnung. Die Bedingung einer moralischen

Zweckverbindung ist aber Gott. So gewiß also wie unsre Vernunft moralisch wirksam ist, so groß ist auch unsre Gewißheit von dem Daseyn eines Gottes.

Gesetzt, es wären uns gar keine moralische Gesetze und keine moralische Vernunft bekannt; unsre Vernunft wäre blos speculativ, könnte nur das Weltgebäude betrachten; so könnte nimmermehr aus den sich offenbarenden physischen Zwecken auf Gott, als einen allerhöchsten moralischen Welturheber geschlossen werden. An den moralischen Eigenschaften Gottes ist uns aber doch in der Religion alles gelegen. Man würde also in dem gesetzten Falle gar keinen Beweis haben. Gesetzt aber, es wäre für uns keine physische Teleologie deutlich zu entdecken, (ein Fall, der in der Vor-

stellung einer unorganischen Natur wol denk-
bar ist,) unsre Vernunft behielte aber nur ihre
moralische Natur; so würde uns unsre Vernunft
doch noch immer antreiben, eine moralische Te-
leologie vorauszusetzen, und aus derselben auf
Gott zu schließen. Der moralische Beweisgrund
ist also ganz unabhängig von allen übrigen,
und folglich einzig; wiewol er eigentlich kein
Beweis zu nennen ist. Denn ein Beweis
überzeugt nicht eher, als bis er eingesehen oder
als in Abstracto gedacht wird. Die Moralität
aber bringt den Glauben an Gott schon vorher
hervor, ehe man die Art und Weise denkt, wie
sie hervorgebracht wird. Die Vorstellung der
Art und Weise der Erzeugung dieses Glaubens
dient blos den Gelehrten zur Rechtfertigung,
wenn die Ueberzeugung etwa angetastet werden
sollte.

So wie aber unsre Vorstellungen a priori an Stärke und Lebhaftigkeit, folglich auch an Einfluß auf die Stärke der Ueberzeugung gewinnen, jemehr Erfahrungen mit unsern Einsichten a priori übereinstimmen, und dieselbige zu bestätigen scheinen; und so wie alle allgemeine Sätze a priori, wenn sie sich nicht auf unmittelbare reine Anschauung, wie in der Mathematik, stützen, von konkreten Beispielen Kraft, wenigstens als Beweise ihrer Thunlichkeit, verlangen; so ist es auch mit dem moralischen Beweise, wenn er entwickelt und in seiner Absonderung vorgestellt wird. Die Vernunft postulirt zwar immer von der Natur eine systematische Zweckverknüpfung nach der Idee einer höchsten moralischen Vernunft; aber wenn ihr die Erfahrung gar keine Beispiele zur Bestätigung darreichte, so würde der spekulative Theil der-

selben doch sehr oft wanken, nicht darüber, ob ihre moralische Natur eine solche Zweckverbindung fodere; denn davon ist und bleibt sie gewiß; sondern sie würde nur Mühe haben, das Zutrauen zu sich selbst zu erhalten; sie würde, wenn sie uns nicht etwa im stärkern Maaße zu Theil geworden wäre, als jetzt, oft kleinmüthig werden, und an ihrer ganzen Natur und ihrem Werthe verzweifeln. Wen die praktische Vernunft allemal und unvermeidlich bestimmte, und wer keine Spekulationen anstellte, der würde in diesem Falle seine Ueberzeugung am sichersten behalten, weil ihn die Spekulation gar nicht stören könnte. Nun aber kömmt uns die physische Teleologie gar trefflich zu statten. Denn diese dient aufs beste, unsre moralische Ueberzeugung noch mehr zu erheben und zu stärken, und den etwanigen spekulativen Einwürfen, welche einen Mangel aller

Zweckmäßigkeit zu beweisen abzielen, entgegen zu arbeiten, wenn sie gleich nicht tauglich ist, für sich allein eine solche Ueberzeugung zu begründen. — Selbst der mechanische gesetzmäßige Zusammenhang und die offenbare Einrichtung desselben zu physischen Zwecken, erweitert und belebt den Gedanken an Gott, wenn er einmal durch Moral gefaßt ist, oder ruft ihn auch wol in der moralischen Vernunft selbst hervor. Denn die Veranlassungen, wie die Vernunft zur Vorstellung einer moralischen Ordnung in der Welt und deren Bedingung kömmt, können sehr mannigfaltig seyn. Die Begriffe von der göttlichen Macht und Weisheit werden, obgleich freilich nur sehr unvollkommen, durch dergleichen in die Anschauung fallende Wirkungen einigermaßen erfüllt; und die abstrakte Vorstellung erhält Leben und wird

rührend. Daher kann nichts besser zur Belebung der Erkenntniß Gottes empfohlen werden, als das Studium der Natur unter der Voraussetzung einer durchgängigen moralischen Ordnung, denn es wird nie an Beispielen fehlen, welche mit dieser Idee harmoniren; und ob dieselben gleich nicht hinreichend sind, eine solche durchgängige Ordnung zu beweisen, so dienen sie doch die Vorstellung der schon für wahr gehaltenen Verknüpfung zu stärken und zu beleben, und den Erfahrungen, welche das Gegentheil zu beweisen scheinen, in der Spekulation ihre Kraft zu benehmen †).

II. Ich glaube, man wird mir leicht einräumen, daß bei allen Menschen, die von ei-

†) Die Ausführung dieser Ideen trifft man in meiner allgemeinen Religion sehr ausführlich an.

nem Gott überzeugt sind, die Ueberzeugung von dessen Daseyn früher sey, als die Erkenntniß irgend eines theoretischen Beweises. Hieraus fließt, daß dieser Glaube durch Principien bewirkt werden müsse, die von jenen theoretischen Beweisen ganz verschieden sind. Aeußere Ursachen aber, wie Erziehung, Unterricht, Ansehen u. s. w., sind keine hinreichende Ursachen, diese Ueberzeugung zu erklären. Denn diese würden nichts ausrichten können, wenn ihnen nicht ein Princip, das entweder objektiv ist, oder der menschlichen Natur wesentlich anhängt, beistünde, und erst verursachte, daß jene äußere Ursachen so bestimmt sind und so wirken können. Es bewirkt aber, wie gezeigt worden, kein objektives Princip den Begriff von der Wirklichkeit Gottes; also muß es ein subjektives seyn.

Nun führen zwar viele subjektive Ursachen den

Menschen auf die Idee übersinnlicher Wesen, wie anderswo gezeigt worden ist, aber auf die Idee eines höchsten moralischen Wesens kann nichts als die moralische Vernunft selbst führen. Daher wird man auch die reine Idee von Gott (als moralischer Intelligenz) bei keinem Volke finden, dessen moralische Vernunft noch nicht gehörig kultivirt ist. Die Furcht kann den Begriff von Göttern, aber nur die Vernunft kann vermöge ihrer moralischen Principien den Begriff von Gott hervorbringen, wenn sie auch gleich in Ansehung der Teleologie der Natur noch, wie gewöhnlich, sehr unwissend und zweifelhaft ist. Denn ihre eigne innere moralische Bestimmung, nach der sie sich selbst als das Letzte und Absolute ansieht, ruft ihr weit lauter, als die Natur selbst zu, daß alle Dinge nur um ihretwillen daseyn, und daß dieses nicht

anders seyn könne, als daß die oberste Ursache mit Eigenschaften ausgerüstet ist, wodurch sie nicht nur vermögend, sondern auch willens ist, die ganze Natur jener einzigen Absicht zu unterwerfen. So wird also, auch ohne daß sich der Mensch dieses Ganges bewußt ist, der Glaube an Gott gegründet.

In der Folge, wenn die spekulative Vernunft erwacht, sucht sie diesen Glauben durch objektive Gründe zu rechtfertigen, und fällt auf die obenerwähnten objektiven Beweise, die zwar alle fehlschlagen, aber denen doch viele Subjekte die Kraft der Ueberzeugung durch eine Verwechselung der Gründe beilegen. Sie sind nemlich durch innerliche Gründe, oder durch die Wirksamkeit ihrer moralischen Vernunft, von Gott überzeugt, aber sie legen die Kraft fälschlich,

lich, nach einer sehr bekannten Illusion, den theoretischen Beweisen bei. Und dieses ist die Art und Weise, wie alle theoretischen Beweise dieser Art für einzelne Subjekte den Schein objektivgültiger Beweise erhalten. Daß sie aber diese objektive überzeugende Kraft nicht haben, erhellet daraus am deutlichsten, daß sie nicht auf jedermann gleiche Wirkung thun. Denn das einzige untrügliche Merkmal wahrer theoretischer Beweise ist, daß sie bei jedermann, der sie versteht, unmittelbar Ueberzeugung hervorbringen †).

Unter allen muß der physikoteleologische den stärksten objektiven Schein erhalten. Denn dieser rührt das Herz am stärksten, erregt Af-

†) Weiter ist dieses ausgeführt in der Vorrede der allgemeinen Religion.

fekten, und bringt die moralischen Gründe in Bewegung, indem er ihnen an Beispielen, die mit ihnen harmoniren, Bestätigung ertheilt, und dadurch, daß er einen Theil jener moralischen Voraussetzung als in der Erfahrung schon erfüllt zeigt, und der a priori gefaßten Hoffnung, daß alles dem moralischen Zwecke unterworfen seyn werde, eine große Stärke und Gewißheit ertheilt. Im Grunde also thut doch auch die moralische Vernunft das Beste bei den teleologischen Betrachtungen in der Natur. Letztere thun nichts, als daß sie die Vernunft dreuster und zuversichtlicher in ihren Voraussetzungen machen, und der spekulativen Vernunft die Möglichkeit zeigen, mit den praktischen Voraussetzungen in Harmonie zu kommen, und sind um deswillen allerdings gar sehr zu empfehlen.

Es kömmt auch gar nicht darauf an, ob der gemeine Verstand die Gründe, welche sein Herz rühren, mit den Quellen, aus welchen eigentlich seine Ueberzeugung entspringt, verwechsele oder nicht. Denn bei einer Erscheinung, wo viele versteckte Ursachen Theil haben, ist dieses gar leicht möglich. Auch ist dergleichen Unterscheidung, welche zu fassen größtentheils viel Scharfsinn und abstraktes Denken erfodert wird, dem gemeinen Verstande weder verständlich noch nützlich. Nur der Philosoph muß jeder Ursache ihren Antheil genau bestimmen, damit er die Angriffe, welche gegen seine Behauptungen geschehen, methodisch zurücktreiben könne. Dieses ist der einzige Vortheil seiner Untersuchung. Denn seinen Glauben an Gott kann er mit allem seinem Scharfsinne nicht stärker machen, als er bei dem gemeinsten mo-

ralischen Bauer anzutreffen ist. Seine Absicht ist nur, ihn gegen spekulative Angriffe in dieser Stärke zu erhalten.

III. Ich behaupte, daß die moralische Vernunft den Glauben an das Daseyn Gottes auf eine ähnliche Weise hervorbringe, wie die spekulative Vernunft den Glauben an das Daseyn von äußern Substanzen, Ursachen, der Seele, u. s. w. hervorbringt. Der Glaube an diese Dinge hängt gar nicht von der abgesonderten Vorstellung der spekulativen Gründe ab. Denn wenn diese ihn hervorbringen sollten, so möchte es lange Zeit hindurch um die Ueberzeugung davon sehr mißlich aussehen. Sondern alles, ohne welches gewisse ausgemachte Fakta gar nicht als möglich gedacht werden könnten, denkt die Vernunft von selbst hinzu, und nimmt es

als real an, so bald sie sich äußert, ohne diese Verknüpfung zu analysiren, oder sich des Beweises einer solchen Verbindung deutlich bewußt zu seyn. Daher ist der Glaube an äußere Substanzen, an die Wirklichkeit der Ursachen, so lange da, als die Vernunft wirksam ist; aber man sucht noch immer bündige Beweise dafür. Die objektive Realität dieser Begriffe ist mit der Vernunft wesentlich verknüpft, und deswegen nimmt sie solche für wahr an; ob man gleich öfters sich fälschlich einbildet, die objektive Realität derselben durch Erfahrung erlernt zu haben. Diese falsche Deduktion der Begriffe benimmt indessen der Wahrheit der Begriffe nichts, welche alles Streitens über ihren Ursprung ungeachtet, immerfort im Gebrauche bleiben.

Eben so ist nun der Glaube an das Daseyn Gottes mit der Moralität des Menschen als einem Fakto, nothwendig im Subjekte verknüpft, weil nemlich die menschliche Moralität ein Unding wäre, wenn nicht auch wirklich alles, was mit dem Menschen verknüpft ist, unter moralischen Gesetzen stünde. Dergleichen Bedingungen aber gelangen zu dem menschlichen Bewußtseyn, ohne alle gelehrte Entwickelung, oder ohne Vorstellung der Art und Weise der Verknüpfung selbst. Sie drängen sich der Vernunft bei einiger Entwickelung derselben auf, wie die Thatsachen selbst. So bald ein Mensch Veränderungen an Bäumen, Pflanzen, und andern organischen oder unorganischen Körpern wahrnimmt, so setzt er auch voraus, daß etwas dasey, welches beharre und verändert werde, und drückt in allen seinen Ausdrücken den Begriff

Substanz aus, gleichsam als ob er selbst ein Begriff wäre, dessen Objekt er unmittelbar anschauete, da er doch nur mit Anschauungen selbst, als Bedingung der möglichen Erfahrung verknüpft ist. So bald das moralische Gefühl in dem Menschen erwacht, so wird er auch bei tausend Veranlassungen, wo dasselbe recht lebhaft ist, zu Gott hingetrieben, und lernt die nothwendige Verknüpfung eines solchen Wesens mit seiner ganzen Natur und vorzüglich mit seiner moralischen Vernunft immer mehr und mehr empfinden. Wenn ein Mensch voll von moralischer Empfindung um sich her schauet, und bemerkt, wie sich alles auf ihn bezieht, und zu seinen Bedürfnissen eingerichtet ist; wenn die ihn umgebende schöne Natur auf ihn wirkt und ihn mit Lust erfüllt, wenn eine balsamische Luft seinen gesunden Körper anhaucht und seine Seele mit Heiterkeit über-

strömt; wenn er sieht, wie alle Kräfte der Natur sich vereinigen, für ihn Nahrung hervorzutreiben, und Fische, Vögel und Heerden zu seinem Dienste sich darbieten; wenn er sich so des Genusses seines ruhigen und heitern Daseyns bewußt ist; dann drängt sich in ihm die Idee der Gottheit, und zugleich ein Gefühl der Dankbarkeit gegen das Wesen, das so viel Anstalten für ihn getroffen hat, hervor, und dieses Gefühl der Dankbarkeit verstärkt seinen Vorsatz, seine Pflicht zu erfüllen, weil er glaubt, daß nur um deswillen, weil er gut ist, und seine Pflicht thut, so viele Anstalten für ihn getroffen seyn können. Oder man setze, daß ihn eine Leidenschaft bestürmt, zu deren Befriedigung ihm nur unmoralische Mittel, Betrug und Gleisnerei verhelfen können; das Gefühl der Pflicht kämpft mit den entgegenstehenden Trieben, und die moralische Vernunft

wird mit einem Heere von Sophistereien bestürmt. Man sucht sich zu überreden, daß das moralische Gefühl eine leere durch Gewohnheit und Erziehung so fest eingeprägte Grille ist, daß das Bedürfniß der Leidenschaften weit natürlicher, die Idee von Menschenwürde ein erkünstelter und von den Politikern ausgeklügelter Begriff sey; man sieht sich nach Erfahrungen um, woran es auch nicht fehlen wird, welche beweisen sollen, daß die moralische Handlungsart unthunlich sey, und unser Unglück bereite. Aber dann dringt doch noch zuweilen das Bewußtseyn unsrer Würde hindurch, schlägt alle Sophistereien der Leidenschaft um sich herum nieder, und es tritt die feste Ueberzeugung hervor, daß ungeachtet des überredenden Scheins vom Gegentheile, doch eine moralische Ordnung in der Welt sey, und daß wir doch nicht anders

einer beständigen und wahren Glückseligkeit theilhaftig werden können, als wenn wir uns unverrückt an unsere Pflicht halten. Wir fassen durch dieses Bewußtseyn unsrer moralischen Würde ein festes und sicheres Vertrauen zu dem Urheber der Welt, und werden fest überzeugt, daß er allmächtig und gut, die Welt nur unter moralischen Gesetzen erschaffen habe. Ja wenn wir zwischen Pflicht und Leidenschaft wanken, dann drängt sich oft unwillkührlich der Begriff eines Oberherrn uns auf, der uns das Gesetz der Pflicht laut zuruft; es entsteht eine Art von Ehrfurcht und Scheu; und wenn wir dann der Pflicht gefolgt sind, so tritt eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst, und das Bewußtseyn ein, daß unser Oberherr mit uns zufrieden seyn, und unser Schicksal so einrichten werde, wie es unsrer Moralität angemessen

ist. Oder hat sich ein Mensch, in dem das Gefühl der Pflicht stark ist, gegen seine Pflicht vergangen, ohne eben deshalb vor Menschen Verantwortung fürchten zu dürfen, so erfolgen doch wenigstens in ruhigen Augenblicken, wo die Begierden stille sind, Vorwürfe und Selbstverweise, als ob er vor einem höhern unsichtbaren und allwissenden Richter als schuldig erschiene; ja wenn uns auch die Glücksumstände bei einem solchen Gemüthszustande noch so günstig sind, und unsre unmoralischen, vielleicht niederträchtigen Handlungen noch so gut ausschlagen, so quält uns doch insgeheim der Gedanke, daß wir uns eines solchen Glücks unwürdig gemacht haben, und daß zuletzt alle die dem Anscheine nach vortheilhaften Umstände eine solche Wendung nehmen, und einen solchen Gemüthszustand bewirken werden, wie wir es durch unsre

Aufführung verdient haben; welcher Gedanke ebenfalls mit einem moralischen Weltschöpfer unmittelbar verknüpft ist.

Aus allem diesem erhellet nun ganz deutlich, daß mit der moralischen Empfindung die Vorstellung einer moralischen Ordnung, und mit dieser die Vorstellung eines Gottes an diesen Seiten zusammenhange, und daß man nur einen Menschen recht moralisch machen dürfe, um ihn auf den Begriff einer höchsten moralischen Intelligenz, die Schöpfer und Richter der Welt ist, zu leiten. Kein Irrthum ist offenbarer, als wenn man glaubt, die moralische Empfindung entstehe erst durch die Vorstellung Gottes; denn man könnte sich ja in Gott gar nicht das moralische Verhältniß denken, wenn man es nicht zuvor aus seiner eignen

Natur durch unmittelbare Vorstellung kennete.

Es ist also gewiß, unsre moralische Natur erfordert, daß auch in der ganzen übrigen Natur eine moralische Ordnung herrsche, und eine allgemeine moralische Ordnung ist ohne einen Gott nicht denkbar. Daher sind diese drey Vorstellungen genau mit einander verknüpft, und so wie die eine erwacht, sind auch die andern da, und so gewiß uns die eine vorkommt, so gewiß kommen uns auch die andern vor. Wer daher gewiß ist, daß er moralisch seyn müsse, der wird auch wenigstens immer sich so zu handeln verbunden fühlen, als ob ein Gott wäre, er wird auch der Idee von Gott gar nicht ausweichen können, sondern unaufhörlich zu ihr getrieben werden, und sich selbst als ein ewiges Räthsel vorkommen müssen, wenn er nicht glaubt, daß ein Gott wirklich ist.

Wenn er daran zweifelt, oder sich gar durch Sophismen vom Gegentheile überredet zu haben glaubt, so kömmt dieses blos daher, weil er sich einbildet, sein Glaube müsse nothwendig durch theoretische Beweise und durch objective Vernunft einseitig gerechtfertiget werden. Da nun alle theoretischen Beweise vor dem Richterstuhle der spekulativen Vernunft als unzureichend erscheinen, so bald die Kraft, welche ihnen das Subjekt selbst ertheilt, davon getrennt wird; so erklärt sich hieraus, wie sich die spekulative Vernunft überreden könne, daß gar keine Gründe für eine solche Behauptung da sind. Es hat aber mit diesen Spekulationen nicht viel zu sagen. Sie lassen sich am besten mit denen vergleichen, wodurch das Daseyn der äußern Substanzen angetastet wird. Man leugnet die äußern Substanzen, weil man keine

theoretischen Beweise für deren Daseyn in der bloßen Vernunft findet; man leugnet das Daseyn Gottes, weil kein befriedigender theoretischer Beweis für dasselbe da ist. So bald man aber im erstern Falle die Erfahrung mit der Vernunft verbindet, und im zweiten die moralische Natur des Menschen erwägt, so ergeben sich zwar andere, aber doch nicht minder zuverlässige Gründe für die Realität beider Gegenstände. In keinem Falle thun aber die Spekulationen dem praktischen Leben Eintrag. Im gemeinen Handeln wirkt das, was unmittelbar mit dem Gefühle verknüpft ist, immer fort, während daß man in der Spekulation noch, wo nicht das Daseyn dieser Vorstellungen, doch die Wahrheit derselben bezweifelt. Der moralische Beweis, so wie er oben aufgestellt ist, wird daher für die spekulative Ver-

kunft nie befriedigend seyn, noch seyn können; denn diese wird immer fortfahren, nach theoretisch objektiven Beweisen zu streben, wenn sie sich auch gleich schon von der Unmöglichkeit überzeugt hat, je zu denselben zu gelangen. Daher ist der von Kant so genannte moralische Beweis mehr eine Erklärung unsres Glaubens an Gott, als ein eigentlicher Beweis, auf welchen Titel auch Kant an mehreren Stellen Verzicht leistet, und daher den Ausdruck, moralischer oder subjektiver Beweis, für ihn erfunden hat, weil doch in demselben vernünftige Gründe für unsern Glauben aufgestellt werden. Denn ein eigentlicher Beweis setzt immer eine Einsicht in das Objekt dessen, was bewiesen wird, voraus, die aber hier gänzlich fehlt. Indessen sieht man doch vermittelst desselben ein, daß dieser Glaube an Gott auf sehr natürlichen

und

und vernünftigen Gründen beruhet, daß er in der Natur des Menschen selbst gegründet, und unmittelbar mit seiner vortreflichsten Eigenschaft verknüpft ist, welches allerdings ein hinreichender Grund ist, einen Gott auch in der Spekulation anzunehmen, besonders wenn man sich durch Critik überzeugt hat, daß weder Vernunft noch Erfahrung gegen eine solche Voraussetzung etwas bedeutendes aufbringen, und daß vielmehr beide eine große Menge von Veranlassungen darbieten, sie zu bestätigen.

Aus diesen Gründen ist es nun auch erklärbar, woher es kömmt, das dieser Beweis, wenn er in Abstrakto dargestellt wird, seine Wirkung nicht thut, selbst bei denen, die fest an Gott glauben, und in denen dieser Glaube durch nichts anders, als durch das Bewußt-

seyn ihrer Moralität erzeugt ist. Er ist und kann nemlich für die spekulative Vernunft nicht ganz befriedigend seyn, weil diese allemal Anschauungen für ihre Begriffe verlangt, wenn sie befriediget werden soll. Aber dieser Mangel thut der Gewißheit der Ueberzeugung selbst, wozu uns unsre eigne Natur treibt, keinen Abbruch, sondern treibt uns nur an, auch in der Erfahrung immer mehr objektive Spuren seines Daseyns zu finden, deren Zahl unendlich seyn muß. Die Ueberzeugung oder der Glaube wächst mit unserer moralischen Empfindung, und erhält zuletzt durch Hin- und Herwirken der Moralität und der Vorstellung von Gott einen Grad von Gewißheit, der der objektiven Gewißheit vollkommen gleich ist, und eine Zuversicht einflößt, welche zu machen alle Macht der Spekulation viel zu schwach ist.

Es ist daher kein Beweis, daß die Moralität den Glauben nicht hervorbringe, weil die abgesonderte Vorstellung dieser Wirkungsart nicht den Glauben bewirkt; denn nicht die Vorstellung der Moralität, sondern die Moralität selbst, als Eigenschaft des Gemüths, bringt den Glauben an Gott hervor. Es ist hier nicht der Ort, alle die Ursachen auseinander zu setzen, welche machen, daß die Menschen so leicht und so gern die Ursachen ihrer Ueberzeugung verwechseln, und so sehr geneigt sind, ihre Ueberzeugung von Gott von objektiven theoretischen Beweisen abzuleiten. Es ist hier schon genug, zu bemerken, daß sich die Wahrheit unsrer Meinung dadurch hinlänglich verräth, daß die Gründe, von welchen wir diese Ueberzeugung ableiten, zu jeder Zeit in der menschlichen Natur sind, wo dieser Glaube entsteht

und sich thätig beweiset; da hingegen die spekulativen theoretischen Beweise eine Anstrengung des Verstandes erfodern, deren die mehresten Menschen in ihrem Leben gar nicht fähig werden, und die auch diejenigen, welche ihrer fähig sind, zu der Zeit, wo sich der Glaube an Gott am wirksamsten beweisen soll, nicht bei sich erhalten können. Wenn nun der Glaube an Gott von jenen spekulativen Gründen abhängen müßte, so würde er auch mit ihnen wegfallen müssen. Denn cessante causla cessat effectus. Wie sehr selten stellen wir uns aber die spekulativen Beweise in der gehörigen Ordnung vor! und welchen soll man diese Wirkung zuschreiben, da die größten Geister so uneinig über dieselben sind! Die Moralität aber ist eine stetige Ursache in der menschlichen Natur, und wohnt dem gemeinen Hirten eben

so wohl als dem tiefsinnigsten Philosophen bei.
Daher findet der Glaube an Gott in derselben
das, was er bedarf, nemlich eine kontinuirliche
Stütze, die ihn auch blindlings hält, ohne
daß man sich die Art und Weise vorzustellen
nöthig hat, wie er gehalten und belebt wird.
So mußte auch die Natur eine Ueberzeugung
bewirken, die jedermann haben sollte, und die
also schlechterdings nicht von den Talenten der
Menschen abhangen, oder ein Eigenthum ei-
ner kleinen Klasse von Menschen seyn durfte.
Was die Natur durch ihre eignen Kräfte be-
wirkt, kann kein Sophist zerstören und kein
Geschwätz ausrotten.

Zweiter Abschnitt.

Nutzen und Vorzug des moralischen Grundes.

Es kann nicht unnütz seyn, hier noch insbesondere die Nützlichkeit und Brauchbarkeit des moralischen Grundes in Erwägung zu ziehen. Denn da findet sich,

I. Daß das moralische Argument außerordentlich populär und gemein faßlich ist. Jedem, auch dem gemeinsten Menschen, bietet sich der Gedanke, daß alles um der moralischen Wesen willen dasey, gleichsam, von selbst dar, und er findet hierin so wenig Anstoß, daß er vielmehr dieses bei allen seinen Handlungen voraussetzt. Daß also auch ein moralisches Wesen die Ordnung der Welt selbst entworfen und dem moralischen Zwecke gemäß eingerichtet habe,

scheint ihm so natürlich und so begreiflich zu seyn, daß er die Zweifel, welche dagegen vorgebracht werden, gar nicht einsieht und ihr Gewicht gar nicht fühlt. Anderer Seits gehört erstlich zu den metaphysischen Beweisen der allersubtilste Verstand, und es wird viel Vorliebe zur Metaphysik erfodert, wenn man sich überreden soll, daß dergleichen subtile und wankende Schlüsse, bei denen auch dem scharfsinnigsten Denker, das Objekt nur wie durch einen Nebel durchzuzittern scheint, einen so festen Glauben bewirken sollten. Jene metaphysischen Spekulationen haben es blos mit abstrakten und sogar leeren Begriffen zu thun, und lassen daher, wenn sonst nichts hinzukömmt, das Herz ganz kalt; sie sind viel zu ohnmächtig, als daß sie ein warmes Gefühl erzeugen könnten. Zweitens gehört auch selbst zur Einsicht der physi-

schen Teleologie und des Naturmechanismus ein so gelehrter Verstand, wie er den wenigsten Menschen zu Theil wird. Astronomie, Physik, Menschenkunde sind sehr weitläuftige und sehr schwere Studien. Wie sollten die mehresten Menschen von Gottes Daseyn überzeugt werden, wenn sie nur durch jene langen Wege zu dieser Ueberzeugung gelangen sollten? Dagegen hat jeder Mensch seine moralische Natur immer bei sich. Er fühlt ihren Werth und ist sich zugleich seiner Schwäche bewußt, diesen Werth geltend zu machen. Daher treibt ihn das Bewußtseyn seiner Würde unmittelbar an, die Ursache der Welt als ein solches Wesen zu denken, das die moralischen Zwecke achtet und die Natur selbst diesen Zwecken angepaßt hat. So bald die Menschen über Recht und Unrecht zu denken anfangen, so stellt sich auch gleich das Urtheil

bei ihnen ein, daß es nimmermehr in Ansehung ihres Schicksals einerlei seyn könne, ob sie tugendhaft oder lasterhaft leben, wenn auch gleich hie und da in der Erfahrung alles gegen diese Meinung zu streiten scheint. Es dringt sich ihnen beständig der innere Zuruf auf, es müsse nothwendig einmal anders werden; und eine aller Bestimmung der moralischen Wesen widerstreitende Ordnung, ist und bleibt für die Vernunft immer eine empörende Unordnung, wovon sie kontinuirlich eine bessere Auflösung hofft und voraussetzt. Man darf auch nur die Lieder und Fabeln aller moralischen Völker nachsehen, so wird man die Voraussetzung einer moralischen Teleologie allenthalben antreffen.

Man würde sich sehr irren, wenn man glauben wollte, daß die Menschen dafür hiel-

ten, die Hoffnung zu einer solchen sittlichen Ordnung werde aus der Erfahrung geschöpft. Es sind vielmehr alle Geschichtschreiber und Menschenkenner darin einig, daß es in dieser Welt denen, welche sich kein Gewissen machen, die Regeln der Tugend hie und da zu übertreten, weit besser gehe, als denen, welche streng darauf halten.

II. Er hat seiner Wirkung nach an Festigkeit, welche von keinem Beweisgrunde irgend einer Art übertroffen werden kann. Denn es ist gar nicht nöthig, daß die abstrakte Vorstellung dieses Grundes vorhergehe, sondern so wie sich die moralische Vernunft wirksam zu beweisen anfängt, so findet sich auch der Glaube an Gott ein, und dieser wächst immer mit jeder Zunahme der moralischen Vernunft selbst. Denn

je mehr Werth man in letztere setzt, und je mehr man sein ganzes Wesen und seinen Vorzug hineinlegt, und sie für das oberste und letzte Ziel hält; mit desto größerer Gewißheit setzen wir auch voraus, daß sich alles in der Welt auf das Moralische beziehe, daß mithin auch das Princip dieser Einrichtung selbst ein moralisches Princip sey. Denn unsre Moralität bestimmt von innen heraus den Gesichtspunkt, aus welchem wir alle Dinge in der Welt ansehen sollen, deren Anblick allein uns immer mehr oder doch wenigstens viel später auf den Gedanken bringen würde, daß alles auf uns bezogen sey. Alsdann ist es freilich natürlich, daß jede Beobachtung und Erfahrung, welche mit jener Voraussetzung übereinstimmt, den Glauben an Gott noch lebhafter und wirksamer machen muß. Dagegen kann ihn keine Erfahrung, die ihm zu

widersprechen scheint, schwächen oder gar vernichten, weil seine hervorbringende Ursache, die Moralität, von jenen Erfahrungen unabhängig ist. Erfahrungen, die mit der von der moralischen Vernunft bewirkten Voraussetzung nicht zu stimmen scheinen, können zwar einen Beweis von der Schwäche unsrer Einsicht in den Zusammenhang des Ganzen abgeben, niemals aber den Mangel eines solchen moralischen Zusammenhanges selbst beweisen. Spekulative Einwürfe können vollends gar nichts gegen ihn ausrichten. Denn erstlich sind sie sehr selten deutlich, und dem gemeinen Manne gar nicht verständlich. Dunkle ungewisse Einwürfe wirken aber gegen eine Ueberzeugung, die mit einem so festen, starken und edeln Gefühle zusammenhängt, gar nichts, und zweitens sind die Einwürfe, wenn sie auch noch so deutlich vorgetragen werden, doch

immer nur spekulativ, und selbst nur gegen spe-
kulative Beweise gerichtet, und treffen daher die
auf ganz andren Gründen beruhende Ueberzeu-
gung nicht. Und gesetzt, sie wären auch gegen
diesen praktischen Glauben selbst gerichtet, so
sind sie doch viel zu schwach, gegen einen Glau-
ben zu kämpfen, der weit früher durch die Na-
tur des Menschen selbst und durch das Gefühl
unsrer eignen Würde befestiget ist. Wo aber
ein so unmittelbares Bewußtseyn herrscht, da
versucht die spekulative Vernunft ihre Angriffe
umsonst. Die künstlichste Taktik richtet ihre Ge-
schicklichkeit umsonst gegen einen Ort, den die
Natur selbst in Schutz genommen hat. Der
Glaube an Gott ist viel zu wichtig, als daß er
den langsamen, schwankenden, und so vielen
Irrthümern unterworfenen Spekulationen der
Menschen ausgesetzt seyn sollte.

III. Endlich aber ist der moralische Grund auch für die gelehrte spekulative Vernunft von dem größten Nutzen. Denn, hat man einmal erkannt, daß kein theoretischer Beweis für das Daseyn Gottes durch die Vernunft möglich ist, und daß die Gottheit ihren Eigenschaften nach, die ihr an und für sich zukommen, gar nicht bestimmt werden könne; so hat man eine sichere Regel, der Einschränkung für die Vernunft. Denn diese wird dadurch von der Vermessenheit, über die Sinnenwelt in ihren objektiven Bestimmungen hinauszuschreiten, auf immer abgehalten, und kann sich daher weder in Theosophie (in vernunftwirrende überschwengliche Begriffe) versteigen, noch zur Dämonologie herabsinken.

Spekulative Vernunft ist ein edles vortreffliches Gut des Menschen, aber doch nur

In wie fern ein richtiger Gebrauch von ihr gemacht wird. Der richtige Gebrauch derselben besteht aber darin, daß man die vorhandenen Erkenntnisse wie Grund und Folge verbindet; ihr Mißbrauch ist, wenn man aus ihr selbst Dinge erkennen will, wenn man durch sie eine Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände zu entdecken glaubt. Der praktische Glaube an Gott sichert sie gegen diesen Fehler, und kann sie zugleich ihre Schranken fühlen lassen.

Dahingegen findet doch die Vernunft Gründe genug, den moralischen Gang zu billigen, und die Voraussetzung, zu welcher sie die moralische Bestimmung des Menschen treibt, gelten zu lassen, ob sie gleich einsieht, daß sie selbst nichts weiter zu dieser Ueberzeugung objektive beitragen könne. Sie sieht vollkommen

ein, daß diesen Glauben keine Spekulation angreifen könne, weil diese ohne Einsicht in die Natur der Objekte selbst nichts ausrichten kann; und die Ueberzeugung hat blos das einzige gegen sich, daß es doch kein objektive befriedigender Vernunftbeweis ist; welcher aber auch unmöglich ist, und daher gar nicht verlangt werden kann. Aber das Gefühl der eignen Wichtigkeit des Subjekts ist hier viel zu groß, als daß ein bloßes Achselzucken, (denn mehr kann diese Bedenklichkeit nicht bewirken) etwas dagegen ausrichten sollte. Dafür aber giebt nun dieses moralische Verhältniß, welches die Vernunft auf die Idee von Gott führt, die vortrefflichste Art an, das Verhältniß dieser Ursache zur Welt selbst zu bestimmen, und macht den Begriff von Gott zur Religion recht tauglich, indem wir ihn ganz und gar als den höchsten

sten allgemeinen moralischen Gesetzgeber und Weltschöpfer denken müssen. Da ist es denn nicht mehr möglich, daß Religion in den schwärmerischen Wahn ausarte, mit übersinnlichen Wesen durch Empfindung im unmittelbaren Umgang zu stehen, oder daß die abergläubische und höchst schädliche Meinung einreiße, als könne man sich dem höchsten Wesen durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen.

Die Speculation kann also zwar für dies ses moralische Argument nichts weiter thun, als nur beweisen, daß kein einziger Grund dasey welcher der Voraussetzung der praktischen Vernunft widerspreche, und daß allerdings die Vernunft nicht anders urtheilen könne, als daß die moralischen Wesen das Letzte und Absolute sind,

was von uns erkannt wird, und daß daher nach der Vernunft alles Uebrige auf sie Beziehung haben müsse, und eine solche allgemeine moralische Ordnung eine Ursache erfordere, deren Verhältniß zur Welt nicht anders, als durch moralische Eigenschaften, ausgedruckt werden kann. Aber daß die moralische Vernunft selbst wichtig genug sey, eine solche Ordnung objektive zu fodern, und sie festiglich zu glauben, dagegen wird zwar die spekulative Vernunft immer einige Zweifel erregen, die aber in ihrer Wirkung um so schwächer werden, je stärker die innere Ueberzeugung von der Würde der moralischen Vernunft wird. Diese wird aber um so stärker, je mehr sie selbst in ihrer Reinigkeit in der Welt sich wirksam beweiset. Der beste Rath also, den man Erziehern geben kann, ist und bleibt immer der: Machet nur, daß eure

Jugend moralisch werde; so werdet ihr sie auch gewiß zu Gottesverehrern bilden! Denn die Moralität befestiget allein einen nützlichen Glauben an Gott †).

†) Ich muß hier noch eine Anmerkung machen, die mir einiger Einwürfe wegen nöthig zu seyn scheint. Man fragt nemlich: Wozu hilft denn nach eurem Systeme Religion und Glaube an Gott, wenn sie, bey ihrem Einflusse auf die Handlungen, der Moralität Abbruch thun? Wäre es also nicht besser, wenn ein Mensch gar keinen Gott glaubte, und dennoch moralisch handelte? Ich antworte hierauf, daß allerdings nur so viel an den Handlungen moralisch sey, als die moralische Vernunft Antheil an den Handlungen hat. Aber dadurch ist kein Mittel ausgeschlossen, welches die Kraft der moralischen Vernunft verstärken kann, und hierzu ist der Glaube an Gott das allerkräftigste. Unsre moralische Vernunft, ganz isolirt, scheint an sich nicht stark genug zu seyn, allen Versuchen der Sinnlichkeit zu widerstehen. So bald sie sich aber einer moralischen Ordnung bewußt ist, so fühlt sie sich in ihrer Kraft

Bei dem Schluſſe dieſes Theils will ich nur noch die Wirkung zu beſtimmen ſuchen, welche die vorgetragene Darſtellung der Entſtehungsart des Glaubens an Gott auf die verſchiedenen Subjekte haben muß.

und Würde weit ſtärker, und ihre Wirkungen können doch dabei rein bleiben. Sie kann ohne Ausſicht auf Belohnung, oder wenigſtens ohne ſich durch die Belohnung beſtimmen zu laſſen, blos um des Geſetzes willen handeln. Aber daß ihr Geſetz keine Chimäre ſey, davon muß ſie wenigſtens überzeugt ſeyn. Und davon überzeugt ſie nichts mehr, als die Rückwirkung der Vorſtellung von Gott, die ſie erſt ſelbſt hervorgebracht oder doch beſtimmt hat. Sie zeigt ſich alſo gerade hier recht in ihrer Unabhängigkeit. Denn ſie ſchafft ſich ſogar ſelbſt die Mittel, wodurch ſie ſich ſtärken will, wenn ſie wanken ſollte, und eben dadurch, daß die Freyheit ſelbſt das Verſtärkungsmittel erzeugt, geſchieht es, daß dieſes der moraliſchen Handlung nichts ſchadet.

1) Den gemeinen Mann wird sie wenig interessiren. Denn dieser ist mit seinem Glauben an Gott zufrieden, ohne sich um die Art zu bekümmern, wie er entstanden ist. Er findet in jedem seiner Schicksale, in jeder Weltbegebenheit, einen Beweis, daß sein Glaube wahr sey; und es sorgfältig abzuzirkeln, wie viel ein jedes Ding zu seiner Ueberzeugung beitrage, scheint ihm eine unnütze Schulfüchserei zu seyn, die er keiner Aufmerksamkeit würdiget, weil er in seinem Hause etwas nützlicheres zu thun hat.

2) Denenjenigen Philosophen, die ihre eigne Ueberzeugung noch objektiven theoretischen Beweisen schuldig zu seyn glauben, wird diese Erklärungsart als ein Beweis gegen den, welchen sie für wahr und objektiv halten, viel zu

schwach zu seyn scheinen. Natürlich! denn die Foderungen eines theoretisch-objektiven Beweises erfüllet er freilich nicht. Diese werden im Grunde denselbigen Principien ihre Ueberzeugung zu verdanken haben. Aber durch eine Illusion verachten sie die wahre Ursache, und legen die Kraft aus Irrthum ihren eingebildeten objektiven Beweisen bei. So lange sie in der Einbildung bleiben, als ob ihr Beweis wirklich ein vollkommner theoretischer Beweis sey, und als ob alle übrigen, die ihn nicht dafür halten, dumm, blind, einfältig oder boshaft wären, genießen sie den Vortheil, daß sie ihre spekulative Vernunft in ihrer Ueberzeugung und in ihrem Wahne ruhen läßt. Sie haben das Schicksal eines jeden, der in seiner Einbildung glücklich ist.

3) Diejenigen, welche alle bisherigen theoretischen Beweise als unzulänglich verwerfen, und zwar einen Gott glauben, aber noch nicht mit sich einig sind, wie sie sich Rechenschaft davon geben sollen, werden in der Kantischen Vorstellungsart wenigstens viele richtige psychologische Bemerkungen antreffen, und sie als einen Erklärungsgrund des allgemeinen Glaubens an Gott nicht verwerflich finden. Wenn sie aber die Kräfte des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht durch Critik erforscht haben, so werden sie immer fortfahren, sich auf einen noch unbekannten theoretischen Beweis Rechnung zu machen, weil sie ihn entweder doch für möglich halten, oder weil sie doch nur diese einzige Ueberzeugungsart kennen.

4) Wer überzeugt zu seyn glaubt, daß es keinen Beweis für das Daseyn Gottes gebe;

der wird bei gehörigem Nachdenken die Kantische Erklärungsart als einen der besten Gründe der so allgemeinen Erscheinung eines Glaubens an Gott finden müssen. Und wenn er sich überredet hat, daß es keinen Gott gebe, so wird er wenigstens einsehen, daß hier ein Grund gebraucht ist, den alle die Gründe nicht treffen, durch die er die bisherigen Beweise verwarf, und den er einer ganz neuen Prüfung unterwerfen muß. Er wird wenigstens Ursache finden, die Winke und den innern Zuruf, welchen er auch oft in sich wahrnahm, und die er erst hierdurch ganz verstehen lernt, nicht geradezu zu verachten, da sie von einem so wesentlichen Theile seiner Natur, und nicht wie er bisher geglaubt hat, aus bloßen Erziehungsvorurtheilen oder sonst zufälligen Umständen herrühren.

5) Wer die Natur des Erkenntnißvermögens nach Anleitung der Critik genau durchforscht hat, wird die Erklärungsart des Phänomens selbst sehr natürlich finden. Aber diese Einsicht wird doch seine eigne Ueberzeugung nicht vermehren. Die spekulative Einsicht in die Natur des Erkenntnißvermögens thut nichts, als daß sie die spekulativen Hindernisse des Glaubens an Gott wegschafft, den Glauben selbst verstärkt sie nur wenig. Daher wird sie auch selbst bei denen, welche die Kräfte der Vernunft vollkommen kennen, in der abstrakten Vorstellung einen nur geringen Einfluß auf die Stärke des Glaubens an Gott haben. Diese wird ihnen, so wie bei jedem andern Menschen, von der Vorstellung ihres moralischen Werths abhängen. Je größer und je moralischer sich der Mensch fühlt, desto mehr wird auch der

Glaube an eine moralische Ordnung und das Vertrauen auf ihren Urheber wachsen, und je mehr die spekulative Vernunft ihre Kräfte einsehen und messen lernt, desto williger wird sie auch einer so vortrefflichen Einrichtung Platz machen und ihr dadurch beistehen, daß sie den Begriff jener Intelligenz von allen abergläubischen, mystischen und unverständlichen Vorstellungen reiniget, und sich es allein angelegen seyn läßt, alle die schönen moralischen Verhältnisse, in denen sie zu der Welt stehet, ausfindig zu machen und deutlich zu bestimmen, um die Religion immer erhabener und der Würde moralischer Wesen angemessener zu machen.

Dritter Theil.

Ueber die Methode, den Glauben an Gott in dem Menschen recht fest zu gründen oder lebendig zu machen.

Erster Abschnitt.

Von den allgemeinen Beförderungsmitteln und Hindernissen, welche in der menschlichen Natur zu diesem Zwecke liegen.

Man wird in der Geschichte des menschlichen Geistes allgemein bemerken, daß sich der spekulative Atheismus niemals so ausgebreitet hat, als der Theismus, und der Grund davon kann nicht allein in den äußeren Umständen, in der Erziehung, Unterricht u. s. w. gesucht werden,

sondern es muß zu einem so allgemein herrschenden Uebergewicht etwas mitgewirkt haben, das in der menschlichen Natur selbst liegt, indem selbst der Eifer, mit welchem die Menschen den Theismus ausbreiten und den Atheismus unterdrücken, auf einen allgemeineren und beharrlicheren Grund hindeutet, als zufällige Umstände jemals hervorbringen können. Die Kritik der Vernunft lehrt, daß es keine objektiven Gründe sind, welche der einen oder der andern Meinung das Uebergewicht verschaffen, und es muß daher im Subjekte irgend etwas anzutreffen seyn, das den Glauben an Gott unterstützt, und welches, wenn es gehörig benutzt wird, denselben außerordentlich verstärken kann. Da aber dessen ungeachtet mehrere Menschen ein Interesse dabei zu finden scheinen, den Glauben an Gott anzutasten, den Begriff eines mo-

ralischen Urwesens für eingebildet zu erklären, und dagegen entweder eine physische Naturnothwendigkeit oder sonst eine Idee aufzustellen, die einer moralischen Intelligenz widerspricht; so müssen ebenfalls gewisse subjektive Ursachen daseyn, welche eine solche Meinung aufkommen lassen.

Der Hang der Vernunft, zu einem absolutnothwendigen Wesen fortzuschreiten, und dasselbe als die letzte Urquelle aller Dinge zu denken, ist so allgemein und so stark, daß die Idee des durchgängig Zufälligen sich dagegen gar nicht erhalten kann und fast allgemein verworfen wird. Die Critik der reinen Vernunft lehret, daß es zwar unmöglich sey, der Idee des Absolutnothwendigen ein Objekt zu verschaffen, daß aber doch dem Menschen eine sehr starke

Neigung beiwohne, der Idee einen Gegenstand zu geben, und daß die Vernunft dadurch verführt werde, allerley Versuche zu machen, diese Idee objektive zu bestimmen, und die auf diese Art erzeugten Begriffe für reale Erkenntnisse zu halten. Nun gibt es vornemlich zweierlei Arten diese Idee zu bestimmen; entweder so, daß man sie auf die Natur selbst bezieht, und die innere absolute Naturnothwendigkeit als das letzte Princip der Dinge ausgiebt, oder daß man das Objekt derselben als die allerhöchste moralische Intelligenz bestimmt, welche zugleich die Quelle alles Seyns ist, und von der alles als abhängig und ihr unterwürfig gedacht wird. Die letztere Idee wird von der Vernunft offenbar weit mehr unterstützt, als die erstere. Denn sie gewährt derselben doch einen verständlichen Begriff, dessen Objekt sie zu sehr vielen Zwecken

denken, und es deutlich bestimmen kann, da hingegen die Idee der absoluten Naturnothwendigkeit ganz unverständlich ist, und nur den einzigen Vortheil gewährt, daß die Schwierigkeiten, die man gegen ein moralisches Urwesen aus Thatsachen erregt, den Begriff der absoluten Nothwendigkeit nicht treffen. Dafür kann aber auch die Vernunft aus derselben schlechterdings von nichts einen hinreichenden verständlichen Grund angeben; und sie beugt daher jener Schwierigkeit bloß durch ihre Dunkelheit und Unverständlichkeit aus. Mit Recht wird daher die Religion der verschiedenen Völker nur nach dem Begriffe einer vernünftigen allerhöchsten moralischen Ursache gemessen, und man sagt, daß ihre Vorstellung von Gott um so richtiger sey, je mehr sie denselben durch den Begriff der höchsten Moralität denken; da man

hingegen denjenigen Religion und Glauben an Gott gänzlich abspricht, welche sich hinter den Begriff der Naturnothwendigkeit verstecken, weil er für das Leben gar nicht brauchbar, und, das wenigste gesagt, so wohl in Absicht auf die Erkenntniß der Natur, als in Beziehung auf den Werth des Menschen und dessen Sittlichkeit ohne allen Nutzen ist. Der Glaube an moralische Intelligenz als Ursache der ganzen Natur wird aber von folgenden subjektiven Ursachen gar mächtig unterstützt und befördert:

I. Die spekulative Vernunft selbst wirkt außerordentlich viel zu diesem Glauben. Denn wenn sie bei ihren Erklärungen die Erscheinungen verläßt, und diese aus einem Princip erklären oder sich verständlich machen will, das Nichterscheinung ist, so bleibt ihr in dem ganzen

Rei-

Reiche ihrer möglichen Erkenntnisse gar nichts übrig, wovon sie sich nur einigermaßen einen deutlichen Begriff machen könnte, als die Vernunft selbst. Denn diese ist das einzige Absolute, was sie durch einige Bestimmungen denken kann, da hingegen die Idee der absoluten Nothwendigkeit, oder gar des Ungefährs, ihr schlechterdings nichts zu denken giebt. Zwar ist ihr die Vernunft auch nicht als ein Ding bekannt, aber es wird doch in diesem Begriffe das letzte Erkenntniß und Handlungsprincip gedacht, und daher paßt er immer am besten, um einen absoluten Grund dadurch zu denken. Von ihr sind uns doch wenigstens bestimmte Wirkungen aus der Erfahrung bekannt; der Begriff der absoluten Nothwendigkeit hingegen ist gänzlich leer, und es lassen sich weder Merkmale von einem demselben entsprechenden Ob-

jekte, noch Wirkungen dieses Objekts aufzeigen.

Hierzu kömmt noch,

II. Daß die praktische Vernunft die Idee von Zwecken an die Hand giebt, die einen sehr großen Aufschluß in die Möglichkeit aller Begebenheiten in der Sinnenwelt zu geben scheint, und woraus a priori sehr viele Erscheinungen begreiflich werden, welche die Vernunft aus bloßen Naturgesetzen nimmermehr würde haben erklären können. Diese Idee einer Zweckverbindung ist aber so genau mit der Natur der Vernunft selbst verknüpft, und stimmt mit so unzähligen Erfahrungen überein, daß alle Schwierigkeiten, die man dagegen vorbringt, da sie insbesondere nie aus der Natur der Sache genommen werden können, gegen die Fürwahrhaltung derselben sehr wenig ausrichten.

III. Das Wichtigste und Stärkste ist aber das moralische Interesse, oder das Wohlgefallen, welches jedermann an einer moralischen Ordnung findet, verknüpft mit der Vorstellung des Werths, den ein jeder in die Moralität setzt. So bald sich unsre Vernunft nur einigermaßen entwickelt, so gewinnt auch die moralische Würde in den Augen aller das Uebergewicht. Hume rechnet die Sittlichkeit mit Recht unter die Dinge, welche an sich gefallen. Der größte Bösewicht kann seiner Verwunderung nicht steuren, wenn er eine große und edle That, zu der er sich schlechterdings nicht fähig fühlt, für geschehen erkennt; und die Tugend dringt ihm Ehrfurcht ab, er mag sich sträuben wie er will. Es liegt also etwas in der menschlichen Natur, welches uns zwingt, die höchste Würde des Menschen in seine Moralität zu setzen, diese

für den letzten Zweck wenigstens unter denen zu achten, welche wir kennen, und alles übrige auf sie zu beziehen. Auf diese Weise entspringt die schöne Idee einer moralischen Ordnung, welche die Vernunft fodert, wenn sie nicht ihre höchste Würde für eine bloße Grille erklären will. Diese aber ist ihr viel zu tief eingeprägt, als daß es ihr möglich seyn sollte, dieselbe aufzuopfern; und diese innere Nöthigung giebt ihr allen Muth, die Idee einer moralischen Ordnung zu realisiren und die Möglichkeit derselben auszudenken. Nun kann sie den Grund davon in den physischen Gesetzen allein niemals finden; sie wird daher zur Idee einer allerhöchsten moralischen Intelligenz auf das dringendste getrieben, denn diese ist die einzige Bedingung, unter welcher sie sich eine solche Ordnung als möglich denken kann; und da der Vernunft

nichts Objektives entgegen steht, so findet sie kein Bedenken, ein solches Wesen als wirklich vorauszusetzen und zu glauben.

IV. Wenn man diese der Vernunft wesentlich anhangenden Ursachen eines solchen Glaubens bedenkt, so wird man es begreiflich finden, wie sich derselbe so früh unter dem Menschengeschlechte entsponnen, und so kontinuirlich erhalten habe. Aber es wird auch einleuchten, wie bey so tiefen und beharrlichen subjektiven Gründen, die zufälligen Umstände, welche diesen natürlichen Hang begünstigten, denselben so leicht wecken und einprägen konnten, ob sie gleich öfters so ungeschickt zu diesem Zwecke sind, daß man nimmermehr würde begreifen können, wie sie eine solche Wirkung hervorzubringen im Stande wären, wenn nicht

die Anlage dazu schon von selbst in der Natur des Menschen getroffen wäre. Ich rechne aber zu diesen zufälligen Uuständen: a) den frühen Religionsunterricht; b) die allgemeine Meinung und das Ansehen unserer Vorfahren, und c) die Entdeckung der Uebereinstimmung sehr vieler Erscheinungen mit unserer Idee. Ich behaupte, daß diese letzteren Gründe weder jeder für sich, noch alle zusammen, jemals eine so ausgebreitete Ueberzeugnng von dem Daseyn Gottes würden haben hervorbringen können, wenn dieselbe nicht von weit triftigeren Gründen in der Natur selbst unterstützt würden; ja es scheint mir völlig gewiß zu seyn, daß jene Umstände gar nicht einmal hätten entstehen können, wenn sie von den beharrlichen Gründen in der Natur nicht zuerst wären hervorgebracht worden. Von den beiden ersteren ist

dieses für sich klar, und die Erkenntniß der Uebereinstimmung der Ordnung in der Welt mit der Idee einer moralischen Zweckverbindung ist niemals so groß, daß sie einen objektiven Grund abgeben könnte, auf ein moralisches Urwesen zu schließen, wenn nicht schon der Wunsch, daß es wirklich seyn möchte, in der Seele existirte, und das lebhafte Interesse von einem solchen Gegenstande diesem Grunde einen Schein der objektiven Zugänglichkeit ertheilte.

Dagegen finden sich auch mancherlei subjektive Hindernisse, welche die Ueberzeugung von dem göttlichen Daseyn schwächen und wankend machen können, besonders wenn ein Subjekt denselben nachhängt und sich öfters damit beschäftiget. Diese sind hauptsächlich:

I. Der Mangel objektiver Beweisgründe; denn der objektive Schein der sujektiven Gründe kann doch niemals so stark gemacht werden, daß er die Evidenz wirklicher objektiver Gründe erreichte. Es kommen Augenblicke, wo die Neigung und das Interesse schwach ist, und die Spekulation dagegen sich zu einer großen Stärke erhebt, wo auch der eigensinnigste Dogmatiker die Schwäche seiner Beweisgründe fühlt, und in sich selbst wankend wird, ob er nicht denselben einen zu großen Werth beilege. Nun sind wir bei allen unsern Behauptungen gewohnt, nur objektiven Gründen zu trauen, und so lange uns daher ein Verdacht des Mangels derselben drückt, werden wir immer etwas an unsrer eignen Ueberzeugung auszusetzen haben.

Hieraus ist auch allein der Haß zu erklären, welcher die Gottesleugner von jeher getroffen hat. Wären wirklich die Gründe so evident, daß sich jedermanns Vernunft ergeben müßte; sobald man sie nur einsähe; so würde ein solcher Haß gar nicht entstehen. Denn man kann keinen Menschen wegen seines Irrthums, oder wegen seiner schwachen Einsicht hassen. Die Ueberzeugung kann auch dem, der aus Einsicht der Gründe überzeugt ist, gar nicht genommen werden. Der Religiöse aber hat seinen Glauben lieb gewonnen; er setzt etwas auf ihn. Er erkennt aber, wenigstens dunkel, daß sein Glaube nicht auf evidenten Gründen beruhe. Er denkt sichs als möglich, daß er ihm oder auch andern entrissen werden könne; er sieht aber den als einen Feind seines Geschlechts an, der ihn angreift; er fühlt, daß

der Angriff zugleich auf Moralität geht. Eine critische Auflösung der Begriffe, wird diesen Haß vertilgen, denn man wird einsehen, daß es blos einen spekulativen Kampf gilt, der den Glauben an Gott unberührt läßt.

II. Daß man insonderheit jene Ueberzeugung nur durch dogmatische objektive Beweise rechtfertigen will, ist ein starker Grund sie zu schwächen. Denn da die Vernunft früh oder spät doch einsehen lernt, daß sie unzureichend sind, da diese Beweise so unaufhörlich bestritten und angetastet werden; und da schon die verschiedene Art und Weise, wie sie geführt werden, ihre Evidenz und Sicherheit zweifelhaft macht; so können gerade die Gründe, wodurch man seine Ueberzeugung von dem göttlichen Daseyn zu rechtfertigen gedenkt, dieselbe wankend machen.

Denn, wenn die dogmatischen Gründe die einzigen Gründe unserer Ueberzeugung sind, diese aber vor der Vernunft allenthalben ihre Ungewißheit verrathen; so muß die Vernunft nothwendig auf den Verdacht kommen, daß die darauf gegründete Ueberzeugung blos eingebildet sey.

III. Dieser Verdacht wird unterstützt, theils durch die einer moralischen Ordnung widerstreitenden Erfahrungen, theils durch die starke Neigung des geübten Verstandes, alles aus Naturprincipien zu erklären. Denn, soll die in der Erfahrung bemerkte moralische Ordnung der Grund seyn, wodurch das göttliche Daseyn bewiesen werden soll, so scheint die unparteiische Vernunft in die allergrößte Verlegenheit gesetzt zu werden, indem man,

so weit die Erfahrung reicht, nirgends eine solche Ordnung aufzuweisen hat, welche zu einem solchen Schlusse berechtigte. Das physische und moralische Uebel tritt diesem Beweise mit einer erstaunlichen Kraft entgegen, und verwandelt die Wirkungen der hartnäckigsten Vernunftschlüsse in Nichts. Epikurs Fragen können nie befriedigend beantwortet werden: Will Gott das Uebel hindern, aber vermag es nicht, dann ist er ohnmächtig; Vermag er es, aber will es nicht, dann ist er übelwollend; Hat er aber beides den Willen und das Vermögen, woher dann das Uebel? Dagegen steht dem Verstande gar nichts im Wege, wenn er immer fortfährt die neugefundenen Erscheinungen aus andern vorhergehenden zu erklären, und die Gewohnheit eines solchen Verfahrens überredet ihn, als sey es auch möglich,

auf diesem Wege den Urgrund der Dinge selbst ausfindig zu machen.

Die zufälligen Hindernisse will ich hier nicht einmal ausführlich erwähnen. Es ist aber bekannt, daß die Menschen vor einer gewissen Entwickelung ihrer Vernunft auf die Idee der Gottheit gar nicht einmal stoßen, und der Menschheit in ihrer frühsten Kindheit ein Unterricht darüber äußerst gleichgültig und unverständlich seyn würde. Das eigentliche Interesse an der Idee der Gottheit wächst nur mit der Entwickelung der praktischen Vernunft; und der Begriff davon wird eher zu keiner Religion tauglich, bevor die Menschen, die ihn bearbeiten, nicht selbst einen gewissen Grad der Moralität erreicht haben. Es ist ferner bekannt, daß ein unsittliches Leben ein subjek-

tiver Grund werden kann, die Idee einer moralischen höchsten Intelligenz für chimärisch zu erklären, und Begriffe zu erkünsteln, die einem viehischen Leben conformer zu seyn scheinen. Denn wenn die Leidenschaften einmal eine gewisse Richtung genommen haben, dann täuschen sie bekanntlich auch die scharfsehendste menschliche Vernunft sehr leicht; und wenn diese einmal in einen Wahn verfallen ist, dann wird sie auch die Sophistin ihres Wahns, und sucht ihn nach Principien zu rechtfertigen.

Zweiter Abschnitt.

Wie wird der Glaube an Gott am besten befördert und gesichert?

Ich fange die Antwort auf diese Frage mit einer Stelle aus **Hume** an, die von den außerordentlichen Einsichten dieses tiefen Denkers in die Natur metaphysischer Gegenstände ein sehr auffallendes Zeugniß giebt, ob ich sie gleich zu einem ganz andern Behuf gebrauchen will, als ihr Verfasser sie ersonnen zu haben scheint. „Wenn„ läßt er seinen Philo †) sagen, „ein „sehr eingeschränktes vernünftiges Wesen, das „übrigens noch ganz unbekannt mit der Ein„richtung der Welt wäre, schon vorher die

†) S. dessen Essays and Treatises on several subjects, Vol. II. Ed. 1788. in den Dialogues concerning Natural Religion p. 510.

„Ueberzeugung hätte, daß die Welt das Werk
„eines guten, weisen und mächtigen Schöpfers
„wäre, so würde sich dasselbe vorläufig nach
„seiner Voraussetzung einen ganz andern Be-
„griff von der Welt machen, als derjenige ist,
„welchen uns die Erfahrung giebt; es würde
„sich vermöge der bloßen Erkenntniß der Ei-
„genschaften, die es von der Ursache der Welt
„hat, unmöglich einbilden können, daß die
„Wirkung derselben so voll von Laster und
„Elend und Unordnung sey, als sie uns wirk-
„lich in diesem Leben erscheint. Denken wir
„uns nun, daß diese Person in die Welt einge-
„führt würde, immer noch fest überzeugt, daß
„die Welt von einem erhabenen und wohlwol-
„lenden Wesen herrühre; so würde sie anfäng-
„lich vermuthlich über die unerwarteten Auf-
„tritte erstaunen, aber sie würde doch dabei

„ihren

„ihren vorigen Glauben nicht verlieren, wenn „er sich sonst auf gute Gründe stützte; denn ein „so eingeschränkter Verstand müßte sich auch „seiner Kurzsichtigkeit und Unwissenheit be„wußt seyn, und müßte daher einräumen, daß „es mancherley Auflösungen dieser Erscheinun„gen geben könne, die er nur nicht im Stande „ist zu entdecken. Aber nun nehme man an, „so wie es der Fall mit dem Menschen wirklich „ist, daß dieses Geschöpf vorher nicht von einer „höchsten, gütigen und mächtigen Intelligenz „überzeugt ist, sondern daß es sich erst durch „die Betrachtung der Welt jene Ueberzeugung „erwerben soll; so ändert sich der Fall ganz „und gar, und man kann auf diesem Wege „nimmermehr mit Grunde zu einem solchen „Schlußsatze gelangen. Denn nun mag er „noch so sehr von den Schranken seiner Ver-

„nunft überzeugt seyn, so wird doch diese Be-
„trachtung seinem Beweise für eine höchst gütige
„Intelligenz nimmermehr eine größere Kraft
„verschaffen. Denn alle seine Schlüsse dürfen
„sich doch nur auf das stützen, was er kennt,
„nicht aber auf das, was ihm gänzlich unbe-
„kannt ist. Je größer man die Schwäche und
„Unwissenheit des Menschen macht, desto mehr
„Kraft benimmt man seinen Beweisen, und
„desto eher entsteht der Verdacht, als ob der-
„gleichen Gegenstände den Horizont seiner
„Kräfte gänzlich übersteigen.„

Schärfer als in dieser Stelle hat Hume meines Erachtens nirgends die Verfechter des physikotheologischen Beweises getroffen. Hier aber, wo sein Sieg gegen die dogmatischen Theisten am evidentsten ist, fällt er dem Mo-

raltheologen am allerleichtesten in die Hände.

Denn die Moraltheologie zeigt eben, daß der Mensch gerade ein solches Wesen ist, wie es Hume verlangt, welches schon a priori, ohne die Betrachtung der Welt, die Idee eines moralischen Weltschöpfers aus seiner eignen moralischen Natur erzeugt, und in sich selbst Gründe findet, das Daseyn einer allerhöchsten Intelligenz zu glauben. Eine solche Ueberzeugung, wenn sie sonst gegründet ist, kann allerdings die bemerkte Unordnung in der Welt nicht wankend machen. Denn ein eingeschränktes Wesen kann den ganzen Plan nicht übersehen; es kann also nicht wissen, wie sich alle diese Räthsel lösen können. Doch lasset uns einen Versuch machen, das vorgelegte Problem ausführlich zu beantworten.

Wir bemerken, daß der gemeine Mann sich wenig zum Atheismus hinneigt. Denn er verfällt nicht auf die sophistischen Gründe der spekulativen Vernunft, und hat weder Geduld sie zu hören, noch Geschicklichkeit sie zu verstehen. Wenn daher nicht etwa sein eignes Leben von der Beschaffenheit ist, daß er wünschen muß, es möchte einem heiligen Richter entzogen werden, oder seine in der Jugend empfangenen religiösen Begriffe allzuungereimt sind: so wird ihm die Behauptung, daß kein Gott ist, immer unzulässig vorkommen, und das allergrößte Ansehen eines Menschen wird nicht im Stande seyn, ihm den Glauben an die göttliche Existenz zu rauben, bei dem sich sein Herz und sein Verstand so wohl befindet. Ein theoretischer Unterricht, eine ausführliche Auseinandersetzung der spekulativen Beweise

für und gegen das Daseyn Gottes, eine genaue Absonderung der subjektiven Gründe von den objektiven, und eine präcise Bestimmung des Werths und der Gültigkeit eines jeden einzelnen Grundes würde für ihn ganz überflüssig seyn. Denn es sind schon in seiner Natur solche Anstalten getroffen, daß er das Daseyn einer Gottheit für so natürlich und so leicht begreiflich hält, daß alles, was von außen oder von innen den Glauben an dieselbe untergraben will, seine ernstliche Ueberzeugung gar nicht unterbrechen kann; obgleich dergleichen Umstände den Einfluß derselben auf sein Leben eine Zeitlang hemmen können. Der gemeine Verstand beweiset sich in allen Menschen eher wirksam, als der gelehrte oder spekulative. Daher sind die Anstalten, welche für ihn getroffen werden müssen, zugleich Anstalten für alle Menschen.

Diese mit gehöriger Klugheit und Vorsicht anzuordnen, ist eins der schwersten Geschäffte der Erziehungskunst des Menschengeschlechts. Die allgemeinen Punkte, worauf alles ankommt, stellen sich indessen dem forschenden Auge leicht dar, und sind ohne Zweifel folgende:

I. Die Moralität muß frühzeitig geweckt und praktisch geübt werden. Die Ehre und das Nützliche sind allerdings in der Natur des Menschen außerordentlich starke und wirksame Vorstellungen, die viel Gutes hervorbringen können. Aber wenn man sie zu obersten Principien macht, so können sie allenfalls brauchbare und thätige Staatsbürger, aber niemals gute Menschen hervorbringen. Daher ist es ein großer Fehler in der Erziehung, wenn man nur diese beiden Punkte als Motive vorstellt.

Menschen, die selbst nach diesen Maximen erzogen sind, und durch lange Gewohnheit sie zu ihren herrschenden Triebfedern gemacht haben, bilden sich leicht ein, als sey das, was die Gewohnheit hervorgebracht hat, die Natur selbst, und das moralische Gefühl, das sie in sich selbst wahrnehmen, könne von Natur nicht stärker seyn, oder sey wol gar ein bloßes Produkt der Kunst. Indessen lehrt eine aufmerksame und unparteiische Beobachtung der menschlichen Natur ganz etwas andres, und rechtfertiget weit eher folgenden Schluß: Wenn auf die Kultur des moralischen Gefühls so wenig Mühe gewandt worden ist, als gewöhnlich geschieht, und dasselbe dessen ungeachtet in vielen Fällen einen so außerordentlichen Grad von Kraft zeigt; wie stark muß es nicht werden, wenn man es von Jugend auf sorgfältiger

pflegt, und allen Hindernissen entgegenarbeitet, die es in seiner Wirksamkeit hemmen können!

Es ist nichts ausgemachter, als daß die Tugend einen gewissen Reiz in sich selbst hat, der weder von der Aussicht auf Vergnügen, noch von dem Nutzen entlehnt ist. Man darf nur dem jungen, noch unverdorbenen Menschen oft Beispiele der Tugend vorhalten, um sein Herz zu erwärmen, und ihm die menschliche Würde fühlen zu lassen; man darf seinen eignen guten Entschlüssen, die er ganz gewiß durch die Betrachtung fremder Tugend faßt, nur Gelegenheiten anbieten, die nicht ein zu großes Uebermaaß von Anstrengung und Kraft erfodern, um ihnen Leben und Wirksamkeit zu ertheilen; man darf die Augenblicke, wo das moralische Gefühl zum Enthusiasmus anschwillt, nur gehörig benutzen, um der Sittlichkeit auch von

Seiten der Sinnlichkeit mehr Vortheile zu verschaffen, und ihr selbst den Reiz sinnlicher Annehmlichkeit zu geben. Zwar machen die Triebfedern, welche man von der Sinnlichkeit entlehnt, eigentlich das Moralische nicht aus; aber, indem sie mit der moralischen Kraft zu Einem Zwecke vereiniget werden, und das Objekt der praktischen Vernunft oder die Sittlichkeit selbst zum Objekte der Neigung gemacht wird, erhält die moralische Vernunft eine Kraft von der Sinnlichkeit, die sie allen übrigen Neigungen mit dem grösten Glücke entgegensetzen kann. Diese Kraft ist aber dabei doch verdienstlich, weil es eigentlich die Vernunft ist, welche den Neigungen eine solche Richtung giebt. Alle Arbeit bei der Erziehuug muß also dahin abgezweckt seyn, die Ideen der Tugend recht lebhaft zu machen, und ihnen dadurch

Wirksamkeit zu verschaffen. Ist dieses geschehen, so führen die damit verknüpften Gefühle und die in einem solchen Subjekte nothwendig erfolgende moralische Weltbetrachtung gleichsam von selbst zu dem Glauben an einen weisen, gütigen und mächtigen Gott.

II. Die moralischen Begriffe müssen aufgeklärt werden. Dieses ist der Punkt, worauf aller Volksunterricht hauptsächlich abzielen sollte. Denn erstlich haben die Begriffe von Recht und Unrecht, Gut und Böse, für jedermann ein außerordentliches Interesse, und es ist fast kein Mensch, welcher in der Untersuchung dieser Ideen ermüdet, und der nicht gern noch mehr darüber wissen möchte, als was er schon weiß; zweitens läßt sich über nichts ein so faßlicher, deutlicher und populärer

Unterricht geben, als über dieſe Begriffe, beſonders wenn man es nicht ſowohl auf Definitionen, als vielmehr auf die Fertigkeit anlegt, einen richtigen und beſtimmten Gebrauch derſelben zu lernen, als worauf es eigentlich bei allem Volksunterrichte allein abgeſehen ſeyn muß; drittens wird das moraliſche Gefühl dadurch berichtiget und gegen alle ſchiefe Richtungen geſichert, denn dieſes kann allein durch Aufklärung der Erkenntniß des Moraliſchen geſchehen; und endlich iſt es dadurch allein möglich, ſich eine würdige und leichte Vorſtellung von der Gottheit zu machen. Will man den Begriff der Gottheit durch die Naturerkenntniß beſtimmen, ſo verwickelt man ſich in tauſenderlei Schwierigkeiten. Nicht zu gedenken, daß eine einigermaßen erweiterte Erkenntniß der Natur ſo viel Zeit und Talente zu ihrer

Entstehung bedarf, daß die allerwenigsten Menschen dazu gelangen können; so ist auch die vollkommenste Naturwissenschaft nicht im Stande, uns nur einige Erkenntniß von der absoluten Naturursache zu verschaffen; da hingegen eine sehr mäßige Erkenntniß unsrer moralischen Natur uns einen sehr befriedigenden Aufschluß über die Eigenschaften einer Weltursache giebt, durch welche alles der Moralität untergeordnet werden soll. Ob ein Weltgebäude von der Art, wie uns die allerausgebreitetste Erfahrung dasselbe kennen lehrt, nothwendiger Weise einen allmächtigen, allweisen, vernünftigen, heiligen Urheber bedürfe, ist eine Frage, die kein Newton aus seiner Erfahrung beantworten kann, und wenn ihn auch Astronomie und Physik noch viel weiter führte, als sie ihn geführt hat. Ob aber die Welt anders der

Moralität untergeordnet und alles um dieser willen eingerichtet seyn könne, als unter der Voraussetzung einer allmächtigen, allweisen und gütigsten Intelligenz, ist eine Frage, die für jeden Bauer beantwortlich ist. Ueberhaupt aber ist kein Begriff von Gott für Religion brauchbar, als der Begriff eines allerhöchsten moralischen Wesens. Und es ist gewiß keines der geringsten Verdienste der christlichen Religion, daß sie diesen moralischen Begriff der Gottheit so populär und allgemein gemacht hat. Eher sind auch die Untersuchungen über die Natur Gottes nie für das praktische Leben brauchbar geworden, als bis die Begriffe der Sittlichkeit reiner und in den Begriff der Gottheit verlegt wurden. Der Begriff von Gott, welchen die alten Physiker eingeführt hatten, und zu dem sie hauptsächlich auf dem Wege der

Naturwissenschaft gelanget waren, ist daher ohne allen Nutzen für das praktische Leben, und tiefere Untersuchungen würden sie zwar von dergleichen Ausschweifungen abgehalten, aber gewiß ihren Begriff von Gott unmittelbar nicht brauchbarer gemacht haben.

Durch diese beiden Stücke, nemlich moralische Uebung und moralischen Unterricht, wird die menschliche Würde in ihrer ganzen Erhabenheit vor unsern Augen entfaltet, und beweiset den Eindruck, den sie auf uns macht, durch eine Zauberkraft, die keinen Menschen wieder ganz frei läßt, der sie einmal empfunden hat. Man fühlt und sieht es zugleich ein, daß der Mensch ohne Moralität ein nichtswürdiges elendes Geschöpf ist. Wir halten sie so genau mit unserer Natur verknüpft, finden sie so nothwendig zu

unserm Wesen und unserm Seyn, daß wir lieber alles, als sie, einbüßen wollen. Kurz, die Moralität wird ein so wesentlicher und unzertrennlicher Theil von uns, daß wir lieber unsere gänzliche Vernichtung, als die Zerstörung dieses wesentlichen Stücks, das allein unsre Würde ausmacht, wollen können.

Von einer solchen Gemüthsstimmung ist nun nichts leichter, als der Uebergang zu dem Glauben an das Daseyn Gottes. Denn der Begriff von dessen Existenz hängt so innig mit derselben zusammen, daß nichts stark genug ist, ihn gänzlich davon zu trennen, indem man nach der Vernunft nicht anders kann, als die Moralität für das Höchste anzusehen, zu dem alles übrige da ist. Eine solche Gemüthsstimmung macht aber, daß es uns subjektiv unmöglich

wird, unsere Moralität und mit ihr die Vernunft für eine Chimäre zu halten. Ist sie aber keine Chimäre, so muß sich auch wirklich alles auf Moralität beziehen. Soll sich aber alles auf Moralität beziehen, so muß auch die Bedingung für wahr gehalten werden, ohne welche dieses unmöglich wäre. Nun ist aber die einzige Bedingung, unter welcher eine solche Beziehung denkbar ist, die, daß die Ursache der Welt Alles moralischen Principien habe unterwerfen können und wollen. Eine solche Ursache nennen wir aber Gott. Folglich wird uns diese moralische Gemüthsstimmung unvermeidlich dahin treiben, einen Gott zu glauben; und je stärker und wirksamer die Moralität in uns ist, desto fester wird dieser Glaube werden.

III. Um

III. Um alles aus dem Wege zu räumen, was dem Glauben an Gott bei dem gemeinen Manne hinderlich seyn könnte, muß endlich noch dahin gesehen werden, daß der Religionsunterricht von allem befreiet sey, was dem Begriffe eines allervollkommensten moralischen Wesens widerspricht, und daß er von dem Aberglauben, so viel als möglich, gereiniget werde. Denn nichts kann die Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellungen mehr schwächen, als wenn man ihnen entweder Vorstellungen von noch größerer Kraft entgegensetzt, oder diejenigen schwächt, welche ihnen associirt sind. Wenn daher unser Begriff von Gott so eingerichtet ist, daß er bei einigem Nachdenken nicht bleiben kann, daß einige Merkmale der vollkommensten Moralität Abbruch thun, oder daß die Mythologie der Vorfahren allzu viel dazu hergegeben

hat; so wird der Verstand kontinuirlich aufgefodert, das, was den Schein des Falschen, Ungewissen und Willkührlichen an sich trägt, zu verwerfen; und da es schwer ist, ein solches Gemisch von Meinungen und Begriffen so auseinander zu setzen, daß der Werth eines jeden Theils einleuchtet, so wird es sich leicht ereignen können, daß der Verstand alles, was einmal durch die Association zusammengekettet ist, entweder ohne Unterschied annimmt oder verwirft, daß auf diese Art der Vernunftglaube entweder erschwert oder verunreiniget wird, indem sich ihm entweder der Unglaube entgegensetzt, oder der Aberglaube anhängt. So viel über den Vernunftglauben des gemeinen Verstandes.

In dem gelehrten Verstande, wo insonderheit die spekulative Vernunft weiter entwickelt

ist, thun sich indessen noch mancherlei Hinder-
nisse hervor, die jener gar nicht gewahr wird.
Die spekulative Vernunft ist nemlich nicht mit
dem Gefühl der Ueberzeugung zufrieden, son-
dern sie will auch die Rechtmäßigkeit der Grün-
de kennen lernen, durch welche es erzeugt ist.
Da sie nun anfänglich alles auf objektive Be-
weisgründe anlegt, und alle gegebenen Beweise
auch aus diesem Gesichtspunkte prüft; diese
aber, wie in der Critik gezeigt worden ist, un-
möglich sind: so wird sie entweder das subjektive
Gefühl der Ueberzeugung verführen, die unzu-
reichenden objektiven Gründe für objektiv zu hal-
ten, weil sie nicht einsieht, daß dieses Gefühl
auch durch andere Ursachen entstehen kann; oder,
wenn sie stärker ist, wird sie das Unzureichende
der objektiven Beweise einsehen, und das in ih-
rem Subjekte befindliche Gefühl der Ueberzeu-

gung für erschlichen halten, welches die spekulative Vernunft nicht aufkommen lassen dürfe. Aus diesem Dilemma zu kommen, ist kein anderes Mittel, als die Critik der Vernunft. Diese allein kann den dogmatischen Einwürfen gegen den Glauben an Gott ihre Kraft benehmen, indem sie zeigt, daß sich derselbe gar nicht auf objektive Beweisgründe stütze, und daß er doch mit der Oekonomie der menschlichen Natur auf eine solche Art zusammenhänge, daß er von der Vernunft selbst gebilliget werden muß. Es ist daher ein wahres Verdienst um die ächte Religion, wenn man das Schwankende und Unzuverlässige der dogmatischen metaphysischen Beweise aufdeckt, und alle Stützen, die blos in der Einbildung ihren Grund haben, gänzlich niederreißt: weil sodann die wahren in der Natur selbst liegenden Gründe ihre Kraft desto

besser beweisen und ihre Festigkeit sehen lassen können.

Wenn einmal dargethan ist, daß in Ansehung des absoluten Urprincips schlechterdings nichts dogmatisch durch objektive Beweisgründe entschieden werden kann; so fallen mit den Beweisen für dessen Existenz nothwendig nicht nur alle objektive Einwürfe, sondern auch alle Beweise für dessen Nichtseyn dahin, und es wird hierdurch der metaphysische Kampf, der ins Unendliche fortdauren würde, vermieden. Sodann erkläret aber die Vernunft die Erscheinung einer so festen Ueberzeugung dennoch, und zeigt die nothwendige Verknüpfung derselben mit ihrem Subjekte, als welche ebenfalls ein hinreichender, obgleich kein objektiver, sondern ein subjektiver Grund des Fürwahrhaltens ist. So bald der Grund meiner Ueberzeugung ver-

dem Daseyn eines höchsten moralischen Welt-
schöpfers und Weltregierers in mir selbst liegt,
und von gewissen nothwendigen Einrichtungen
meines Subjekts gewirkt wird; so habe ich die-
selbe hinlänglich gegen alle objektiven Einwürfe
gerechtfertiget, wenn ich nur zeigen kann, 1) daß
sich mein Glaube auf jene schwierigen Momente
gar nicht stützt, und 2) daß sich nichts unter
den mir bekannten Thatsachen findet, welches
mit einem solchen Fürwahrhalten im Wider-
spruche stehe, ob ich gleich nicht im Stande
bin, die Uebereinstimmung aller Erscheinungen
mit demselben einzusehen und zu begreifen. Nun
schließe ich vollkommen, wie Hume will, daß
jemand schließen müßte, der sich durch die schein-
bare Unordnung in der Welt nicht wollte in sei-
ner Ueberzeugung irre machen lassen. Ich bin
durch meine eigne Natur, vermittelst meiner

Moralität, von dem Daseyn Gottes überzeugt. Daher glaube ich auch fest, daß eine durchgängige moralische Ordnung in der Welt herrscht, der die physische in allen Stücken untergeordnet ist. Dieses behaupte ich, nicht aus der Erfahrung, die ich von der Welt gemacht habe; denn sie kann mich eine solche durchgängige Ordnung nicht lehren, sondern mein Begriff von der Gottheit, den ich schon für real halte, nöthiget mich dieselbe anzunehmen.

Sodann werde ich auch, bei allen meinen Beobachtungen der Natur, darauf ausgehen, um durch dieselben meine schon gegründete Ueberzeugung noch bestätiget zu finden. Die Geschichte der Menschheit, der Lauf unsrer eignen Schicksale, die physikalische Erdbeschreibung, Astronomie, Naturwissenschaft, liefern mir eine große Menge von Datis, welche mich stündlich

in meinem Glauben bestärken, ob sie gleich allein niemals Kraft genug haben würden, ihn zu begründen. Daher tragen dergleichen Erkenntnisse, wenn sonst nicht schon die Gemüthsstimmung zum Glauben an Gott da ist, auch wenig dazu bei, ihn hervorzubringen; ja die Beispiele sind nicht selten, daß man dergleichen Einsichten benutzt hat, um durch sie das Gegentheil zu beweisen. Hingegen kann man täglich bemerken, wie Menschen, deren Erkenntniß der Natur sich nicht über ihren Pflug erstreckt, an Festigkeit des Glaubens an Gott und Vorsehung dem weitsehendsten Naturforscher nichts nachgeben. Es wird daher ein ganz eigenthümlicher Gebrauch von der Naturerkenntniß erfodert, wenn sie zu dem beabsichtigten Zwecke tauglich werden soll, der schon einen gewissen festen Gesichtspunkt vor-

ausſetzt. Man muß nemlich nur diejenigen Erfahrungen ausheben, welche ſich mit unſerm Begriffe einer moraliſchen Weltregierung reimen. In ſolchen Begebenheiten wird ſodann die göttliche Regierung gleichſam in Concreto angeſchauet, wodurch das Herz allemal ſehr erwärmt und in einen frommen Affekt geſetzt werden muß, der nothwendig das Vertrauen zu der Moralität vermehren, und dadurch dem Glauben an Gott noch größere Stärke geben wird. Und hieraus allein iſt die große Wirkung der phyſikotheologiſchen Betrachtungen auf fromme Gemüther zu erklären. Hieraus allein iſt begreiflich, wie dieſelbige Phyſikotheologie andere, die mit prüfendem Auge nur auf die Objektivität der Beweiſe ſehen, ſo kalt laſſen, ja ſie ſogar zum Spotte reizen kann, dem die Gegenpartei oft nichts als ihren Unwillen entgegenzuſetzen weiß.

Räumet also nur alle Hindernisse aus dem Wege; dämpfet die Leidenschaften und Affekten, und verschafft der Vernunft die Oberhand; lernt den wahren Werth eurer transscendentalen und metaphysischen Behauptungen durch Critik gehörig schätzen; und macht dem Gefühl für Tugend und Rechtschaffenheit Platz; so wird die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes von selbst mit einer Stärke hervordringen, das Herz mit einem innren Gefühl versehen werden, welches das mühsamste Gebäude sophistischer Vernunftschlüsse auf einmal über den Haufen wirft; und es wird der Vernunft bei weiterem Nachdenken gewiß nicht fehlen, den Ausspruch des Herzens zu rechtfertigen, und das Gefühl mit der Vernunft in Harmonie zu bringen.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Art der Erkenntniß von Gott.

Es ist ein altes Geständniß der Philosophen und Theologen, daß wir die Natur Gottes nicht erkennen, sondern daß wir blos aus seinen Wirkungen auf gewisse Eigenschaften desselben schließen. Indessen herrscht doch auch hierüber noch so viel Dunkelheit, Ungewißheit, und Widerspruch, daß es sich wol der Mühe verlohnt, die Art der Erkenntniß, deren wir uns von Gott mit Recht rühmen können, genau zu bestimmen, um dadurch den Schwierigkeiten und Einwürfen aus dem Wege zu gehen, welche sonst eine jede unsrer Behauptungen über diesen Punkt schwankend machen.

Erstlich wird allgemein eingeräumt, daß wir Gott nicht durch Anschauung erkennen können. Denn in diesem Falle müßte er ein Objekt des äußern Sinnes, also Erscheinung seyn, welches ungereimt ist, da er als der absolute Grund aller Erscheinung gedacht werden muß. Zweitens giebt man ebenfalls zu, daß man durch keinen Schluß der Gottheit solche Eigenschaften beilegen dürfe, als wir durch die Erfahrung erkennen. „Freilich, sagt einer der berühmtesten Vertheidiger †) der natürlichen Religion, „wenn wir unter Weisheit oder Absicht „eben eine solche, als die menschliche ist, ver„stehen; wenn wir Gott dergleichen Gedanken, „Erwägen, Wählen, Rathschlüsse beimessen, „als die unsrigen sind; so irren wir gewaltig.„ Also nicht einen solchen Verstand, nicht eine

†) Reimarus der jüngere.

solche Vernunft, nicht einen solchen Willen, als wir in uns wahrnehmen; nicht ein solches Daseyn, wie uns Erfahrung lehrt †), dürfen wir der Gottheit beilegen. Wir müssen aber drittens die Eigenschaften der Gottheit nach einer gewissen Analogie mit denen, welche wir durch unsre Sinne wahrnehmen, denken. Diese Analogie kann sich aber nicht auf die Aehnlichkeit der Eigenschaften, sondern blos auf die Aehnlichkeit der Verhältnisse vielleicht ganz unähnlicher Eigenschaften gründen. Der Unterschied, welcher zwischen diesen beiden Arten der Analogie stattfindet, ist sehr merkwürdig, und die Verwechselung derselben hat bisher einen großen Mißverstand unter den Philosophen

†) S. Karl Heinrich Heidenreichs Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion. 1B. Leipz. 1790. S. 98. ꝛc.

nach sich gezogen. Daß andere Menschen, ingleichen die Thiere, empfinden und sich etwas vorstellen, daß der Kreislauf des Bluts in allen Geschöpfen stattfinde, an denen wir eine der unsrigen ähnliche Organisation bemerken u. s. w., wissen wir größtentheils nicht anders, als durch analogische Schlüsse. Hier legen wir indessen den Objekten ähnliche Eigenschaften, oder wirkliche reale Accidenzien bei, welche mit denen, die wir in der Erfahrung bemerkt haben, identisch sind. Den Grund dieser Analogie können wir hier nicht untersuchen. Sie ist aber ein sehr bekanntes Mittel, unsre Naturwissenschaft zu erweitern, und wir lernen durch dieselbe die Erscheinungen, so wie sie an sich sind, ihren realen Eigenschaften nach, bestimmen und erkennen. Diese Art der Analogie kann uns indessen keine Einsicht in die Natur

Gottes verschaffen, und uns gar keine Eigenschaften desselben lehren. Denn sie setzt allemal voraus, daß die Dinge homogener Art seyn, und daß denenjenigen, auf welche wir schließen, solche Eigenschaften zukommen können, als wir schon bemerkt haben. Kurz, diese Analogie ist blos auf Gegenstände der Sinnenwelt oder auf Erscheinungen anwendbar. In die Natur der übersinnlichen Gegenstände aber, oder der Dinge an sich, kann sie uns schlechterdings keine Einsicht eröffnen, eben weil diese gar keine Aehnlichkeit mit den Erscheinungen haben. Aber die andere Art der Analogie ist weit eher fähig, uns zu einer richtigen Vorstellungsart von der Gottheit zu verhelfen. Vermittelst derselben schließen wir nicht auf die Aehnlichkeit gewisser Eigenschaften, sondern blos auf die Aehnlichkeit gewisser Verhältnisse

und Regeln, nach denen Wirkungen hervorgebracht werden, ohne übrigens die Eigenschaften der Dinge an sich, wodurch jene Verhältnisse und Regeln möglich werden, bestimmen zu wollen. Wenn ich zu jemandem sage, daß ein Gran Moschus so viel Theile in sich faßt, als ein Sandberg, der noch zehnmal so groß ist, als der Piko Sandkörner in sich enthält, oder daß ein Staat wie ein Uhrwerk regiert werde, oder daß die Seele den Körper wie eine andere Kraft im Raume bewege; so wird seine anschauende Erkenntniß von den Eigenschaften des Moschus, des Staats und der Seele gar nicht erweitert, sondern ich lasse ihn blos jene Dinge unter ähnlichen Verhältnissen und Regeln denken. Wer sonst sich nicht schon eine Erkenntniß von jenen Gegenständen durch Erfahrung erworben hätte, würde durch eine

solche

solche Vorstellungsart nimmermehr zur Einsicht in die Natur dieser Gegenstände gelangen. Nun heißt eine solche Erkenntniß, in der wir uns blos die Verhältnisse eines Dinges vermittelst einer andern Anschauung vorstellen, in der ähnliche Verhältnisse sind, symbolisch. Daher ist alle unsre wahre Erkenntniß von Gott symbolisch, und wenn man unter den Prädikaten, die wir Gott beilegen, mehr verstehen wollte, als ähnliche Verhältnisse, wenn wir ihm die Eigenschaften so an sich beilegen wollten, wie wir dieselben durch Anschauung in der menschlichen Natur erkennen, so würden wir in den gröbsten Anthropomorphismus verfallen.

Wenn wir nun Symbola aufsuchen, unter denen wir uns die Gottheit vorstellen sollen,

so können wir diese natürlicher Weise nirgends anders finden, als in dem Verstande und in der Vernunft. Denn es ist eben gezeigt worden, daß wir subjektive genöthiget werden, die Welt als eine Verknüpfung von Zwecken anzusehen, welche sämmtlich der Moralität untergeordnet sind. Sollen wir uns nun eine Kausalität denken, in welcher der Grund dieser Verknüpfung der Zwecke enthalten ist, so wird unser Gedanke entweder ganz leer bleiben, oder wir müssen das einzige, wodurch eine Zweckverbindung in der Sinnenwelt wirklichgemacht werden kann, d. i. die Vernunft, zu Hülfe nehmen, und uns die Kausalität der Welt unter diesem Symbolo vorstellen. Hierdurch legen wir aber unsern Verstand und Willen der Gottheit so wenig an sich bei, als wir die Seele in den Raum setzen, wenn wir sagen,

daß sie eine bewegende Kraft habe; sondern wir wollen blos dadurch ausdrucken, daß die Seele eine ähnliche Beziehung auf den Körper habe, als bewegliche Dinge im Raume, und daß Gott in einem ähnlichen Verhältnisse zur Welt stehe, als unsre Vernunft zu einem System von Zwecken. Wenn wir nur überzeugt sind, daß die Welt unter moralischen Gesetzen steht, so kann uns in praktischer Rücksicht wenig daran liegen, ob das Wesen, welches sie diesen Gesetzen unterwirft, durch Vernunftschlüsse denke, sich etwas vorsetze, etwas beschließe u. s. w.; und wie dieses alles in einer so überschwenglichen Natur geschehe. Genug, wenn wir wissen, daß wir von ihm alles erwarten können, wozu uns die Vorstellung einer nach moralischen Gesetzen entworfenen Zweckverbindung berechtiget. In dem Volksunter-

richte geben die Symbola, deren man sich bedient, um den Begriff der Gottheit faßlich zu machen, der ganzen religiösen Gesinnung die Richtung; und der Uebergang von dem unvollkommnen Symbolo eines Königs, den die ältesten Zeiten immer nur als Despoten dachten, zu dem eines allgemeinen Vaters der Menschen mußte nothwendig die Religion auf eine sehr vortheilhafte Art verändern.

Man sieht aber wol, daß durch dergleichen Symbola unsre Erkenntniß von Gott, als einem Dinge an sich betrachtet, nicht vermehrt werden kann, sondern daß dieselben uns nur die Vorstellung der Verhältnisse erleichtern, in welchen wir das Urwesen zu uns, und zu den Dingen denken. Das Symbolum setzt den Begriff von der Sache schon voraus, und kann die Stelle der Anschauung der Sache selbst nie-

mals vertreten, sondern dient nur den schon vorhandenen Begriff, dem die Anschauung fehlt, zu beleben. So kann das Symbol der Gerechtigkeit, wodurch sie als eine Jungfrau mit verbundenen Augen, in der einen Hand eine Waage und in der andern ein Schwerdt haltend, vorgestellt wird, uns niemals einen Begriff von der Gerechtigkeit beibringen, wenn er nicht schon vorher im Gemüthe liegt; es ist blos ein Zeichen, welches das Denken des Begriffes erleichtert, das aber an sich als Anschauung betrachtet mit der Gerechtigkeit nicht die geringste Aehnlichkeit hat. Eben so wird in der gemalten Welt des Comenius ein artiges Symbol gegeben, um den Begriff der Scholastiker von der Seele auszudrücken †);

†) Comenius stellt die Seele durch unendlich viele Punkte vor, die durch den ganzen menschlichen

aber man würde sich sehr irren, wenn man glauben wollte, in diesem Bilde einen Aufschluß über die Natur der Seele zu finden. Vor den Symbolis gehen die Begriffe allemal vorher, und sie drücken blos ein Bild gewisser Verhältnisse, aber nicht der Dinge selbst aus.

Aus diesen Betrachtungen ist nun ganz klar, nicht nur was die Behauptung sagen

Körper verbreitet sind. Durch diese Punkte wollte er 1) die Einfachheit der Seele andeuten, denn die mathematischen Punkte werden als untheilbar, folglich als einfach gedacht; 2) die Substanzialität: diese suchte er dadurch anzudeuten, daß er die Punkte von den Linien, die den Körper ausmachen, ganz unabhängig zeichnete, um zu verstehen zu geben, daß die Seele für sich subsistirte, d. i. Substanz wäre; 3) endlich den scholastischen Satz, animam esse totam in toto corpore et totam in qualibet ejus parte. Denn um deswillen sind die Punkte über den ganzen Körper verbreitet.

wolle, daß wir die Gottheit eigentlich nicht er-
kennen, sondern dieselbe blos denken können;
sondern auch daß sie, in ihrem wahren Sinne
genommen, vollkommen wahr und richtig sey.
Denn unser Erkenntnißvermögen ist aus zwei
wesentlichen Stücken, Verstand und Sinnlich-
keit, zusammengesetzt, und Objekte, die nicht
durch beide zugleich vorgestellt werden können,
sind für uns schlechterdings nicht erkennbar, ob
sie gleich gedacht und durch Symbole anschaulich
gemacht werden können. Man muß indessen
nicht dafür halten, daß alles das, was nicht
erkennbar ist, für schimärisch müsse gehalten
werden, und daß die Vernunft die objektive
Realität gewisser Ideen, deren Objekte wir
nicht anzuschauen, sondern blos zu denken ver-
mögen, auf keine andere Art rechtfertigen
könne. Denn da wir mit unserm Erkenntniß-

vermögen blos Erscheinungen erkennen, so führt uns dasselbe von selbst auf Objekte, die nicht Erscheinungen sind; von denen wir zwar erkennen, daß sie mit den Erscheinungen verknüpft sind, die wir aber doch selbst an sich nicht erkennen, eben weil uns das Vermögen dazu verweigert ist. Da indessen doch gewisse Wirkungen jener intelligibelen Gegenstände durch die Sinnenwelt offenbar sind, so können wir den absoluten Grund davon doch in dieselben verlegen, und sie in solchen Beziehungen zur Sinnenwelt denken, ohne welche die vorausgesetzten Wirkungen gar nicht möglich seyn würden, und diese also gedachten Verhältnisse haben wirkliche Realität; ob wir gleich weder das Ding objektive bestimmen können, welches sich verhält, noch die Art und Weise begreifen, wie dergleichen Verhältnisse durch die Dinge

an sich möglich sind. Wir erkennen also zwar nicht die Objekte selbst, aber doch gewisse Verhältnisse, deren Erkenntniß uns zwar niemals die Natur der Dinge an sich entdecket, und daher nicht zur Erklärung der Erscheinungen gebraucht werden kann, aber uns doch in praktischer Hinsicht sehr wesentliche Dienste leistet. Denn es ist ein sehr großer Unterschied, ob man einen Begriff gebrauchen will, ein Objekt daraus verständlich zu machen, oder nur um unsre Natur mit sich selbst einstimmig zu denken und in Zuversicht auf diese Uebereinstimmung handeln zu können. Zur letzteren Absicht reichen gewisse bestimmte Verhältnisse vollkommen hin, da sie uns zur ersteren gar nichts helfen können. Da uns nun einmal der Begriff der Welt in Vergleichung mit der praktischen Vernunft, wie oben weitläuftig gezeigt worden ist, berechtiget,

eine moralische Ordnung vorauszusetzen, und selbige zu fodern; so müssen wir auch die Bedingungen für wahr halten, ohne welche eine solche Ordnung gar nicht möglich wäre. Nun können wir zwar, theoretisch genommen, die Bedingungen nicht bestimmen, unter denen eine solche Ordnung ausführbar und möglich ist; aber es muß uns doch in praktischer Rücksicht verstattet seyn, diese Bedingung in Beziehung auf uns zu denken, und uns dieselbe symbolisch vorzustellen. Wir können hierbei gar nicht irre gehen und uns selbst auf keine Weise betrügen, wenn wir uns nur vor der Einbildung hüten, als ob wir das Ding an und für sich bestimmten. Dabei sind wir doch sicher, daß unsre Vorstellungen auf das Objekt hinweisen, und daß es durch dieselben so gedacht wird, wie es von unserm Erkenntnißvermögen nothwendiger

Weise vorgestellt werden muß. Denn erstlich ist die einzige Art und Weise, wie wir etwas mit einem andern Dinge als verknüpft denken können, die Kaussalverknüpfung; und ob wir daher gleich kein objektives Kriterium aus der Anschauung eines übersinnlichen Wesens nehmen und dadurch jene Verknüpfung näher bestimmen können; so müssen wir dieselben doch unter jener Kategorie denken; und da das Urwesen zu denken in praktischer Rücksicht nothwendig ist, so ist es auch nothwendig, dasselbe unter die Kategorie der Kaussalität zu fassen. Auf eben die Art ist es auch nothwendig, diese Ursache durch die einzige mögliche Art zu bestimmen, wodurch die vorausgesetzte sittliche Ordnung für uns denkbar ist. Diese einzige mögliche Art ist aber die, daß wir dieselbe als ein vernünftiges, sittliches und dabei allmäch-

tiges Wesen denken, und wir müssen daher nach unsrer Vernunft das Urwesen also bestimmen, zwar nicht in der Art, daß wir ihm selbst Vernunft, Sittlichkeit, Macht ꝛc. als Eigenschaften an sich beilegen, sondern nur daß die Eigenschaften, welche ihm zukommen, und die wir an sich nicht erkennen, sich so zu der Welt verhalten, wie sich jene uns durch Erfahrung bekannte Eigenschaften zu ihren Wirkungen verhalten. Nach diesen vorsichtigen Erklärungen, und nachdem man einmal einverstanden ist, zu welchem Gebrauche das Urwesen bestimmt wird, kann man auch jene weitläuftigen Umschreibungen der Verhältnisse weglassen, und die Gottheit dreust so denken und so bestimmen, wie wir sie nach unsrer praktischen Vernunft bestimmen müssen. Denn die Wirkungen werden doch einerlei seyn, wenn auch die Ursache

als Ding an sich von dem, was wir uns darun-
ter vorstellen, verschieden ist. Da wir sein Reich
als ein Reich der Zwecke denken müssen, so
werden wir ihm nothwendiger Weise Absichten
beilegen, ob wir gleich nicht bestimmen, wie
in ihm die Vorstellung derselben möglich ist.
Wir wollen nur so viel sagen, daß sich seine
Caussalität zu allen Dingen so verhalte, wie
die Vernunft zu ihren Mitteln und Zwecken.
Um die Verhältnisse des Urwesens zur Sinnen-
welt richtig und deutlich zu denken, werden wir
uns nun nach schicklichen Symbolen umsehen
müssen, wodurch die Verhältnisse des Urwe-
sens zur Sinnenwelt, ohne schädliche Nebenbe-
griffe am klärsten vorgestellt werden können.
Diese Symbole auszusuchen, von den schon
vorhandenen alles abzutrennen, was den Be-
griff Gottes verunreinigen kann, diejenigen

unter das Volk zu bringen, welche die Gottheit in ihrer moralischen Würde am einleuchtendsten zeigen; dieses ist ein Geschäfft, das von den Weisen der Nation gefodert wird.

Vierter Abschnitt.

Ueber den Nutzen des moralischen Glaubens an Gott.

Man bedarf nicht der Gelehrsamkeit eines Bayle, um sich zu überzeugen, daß viele, die einen Gott glauben, unmoralisch handeln, und daß sogar die Vorstellungen, die man sich von der Gottheit macht, öfters den niedrigsten Böswichtern zur scheinbaren Rechtfertigung der verruchtesten Schandthaten dienen. Denn die Vorstellung von Gott und dessen Verhältnisse zu der Welt, kann durch die Phantasie so verdrehet und entstellt werden, daß der moralische

Theil seiner Natur vor unsern Augen entweder gänzlich verschwindet, oder doch alle Wirksamkeit verliert. Bevor die Menschen nicht selbst ihre moralische Natur in einem gewissen Grade entwickelt haben, wird ihre Vorstellung von Gott immer unrein bleiben; sie werden ihn nach den Neigungen modeln, deren Ausbruch sie in Erstaunen setzt, oder die Erhabenheit seiner Natur in Kräften suchen, welche die ihrigen weit übertreffen, ohne jedoch den richtigen Gebrauch, den ein solches göttliches Wesen von diesen Kräften machen muß, nach der Wahrheit zu bestimmen. Einer solchen Vorstellung von der Gottheit, ob sie gleich unvollkommen ist, wird doch in bürgerlicher Rücksicht ihr Nutzen gar nicht abgesprochen werden können. Die Furcht oder die Hoffnung, welche die Vorstellung von der Gottheit erregte, hat

die Menschen oft bewogen, sich selbst unter den Eigensinn ihrer Götter zu fügen, und da ihr Wille in den mehresten Fällen für vernünftig, und ihre Macht für groß genug erkannt wurde, denselben auszuführen; so muß der Glaube an sie noch weit öfter da gewirkt und die menschlichen Kräfte unterstützt haben, wo die Vernunft des Menschen selbst mit der Vorstellung von dem göttlichen Willen übereinkam. Aber der Einfluß des Glaubens an Gott muß um so größer und nützlicher werden, je lebhafter man sich die Gottheit in ihrer moralischen Würde vorstellt. Denn dadurch allein wird die Idee von Gott religiös, daß man sich neben der Idee der Allmacht auch seinen Willen als übereinstimmend mit den moralischen Gesetzen vorstellt. Ein solcher Glaube muß das Zutrauen zur Sittlichkeit auf das unerschütterlichste be-

grün-

gründen, da, so lange dieser fehlt, doch noch im-
mer Skrupel in uns aufsteigen können, die,
wenn sie auch nicht die Moralität unterdrücken,
dieselbe dennoch in schweren Fällen wankend
machen.

Es könnte zwar scheinen, als ob der Glau-
be an Gott, wenn er auf die Handlungen ein-
flösse, dem moralischen Werthe derselben Ab-
bruch thäte, da die Moralität auf der Unab-
hängigkeit von allen äußeren Gründen beruhet,
und schlechterdings Selbstthätigkeit und freie
Entschließung verlangt. Aber eine richtige
Vorstellung von der Natur der Sache wird
diesen Schein bald zerstören. Denn es ist ganz
etwas anderes, ob die Vorstellung von der
Macht und von dem Willen Gottes der Be-
wegungsgrund meiner Handlungen ist, und

ob dieselbe meinem eignen Willen auf eine phy=
sische Art nur eine größere Stärke ertheilt. Im
erstern Falle bestimmt die Vorstellung meinen
Entschluß; im zweiten Falle verstärkt sie blos
meine physischen Kräfte, einen schon gefaßten
und durch ganz andere Betrachtungen bestimm=
ten Entschluß auszuführen. Nun geschieht un=
serm Verdienste an einer Handlung gar kein
Abbruch, wenn wir die physischen Kräfte in
der Natur, sie mögen nun an Vorstellungen
oder an Sachen gebunden seyn, zur Vermeh=
rung unsrer Stärke gebrauchen. Dieses würde
nur alsdann geschehen, wenn jene uns zu
Handlungen bestimmten, oder uns zwängen;
so bald wir aber dieselben zur Ausführung unsrer
eignen Zwecke willkührlich gebrauchen, wird
unser Verdienst eher erhöhet als erniedriget, in=
dem wir die rechten Mittel zu Ausführung

unsrer freien Entschlüsse benutzen. So würde das Verdienst an einer Handlung verlohren gehen, wenn die Vorstellung von Gottes Macht in ihm Furcht oder Hoffnung erregte, und wenn diese Affekten ihn allein zu der Handlung antrieben; wenn er aber aus Achtung gegen das moralische Gesetz schon von selbst einen gewissen ihm gemäßen Entschluß gefaßt hat und sich zur Ausführung anschickt, sich aber sodann seiner Kraft, wodurch er seinen Willen wirklichzumachen gedenkt, viele Neigungen und Leidenschaften entgegen stemmen; so bleibt die Ausführung seines Entschlusses nicht minder verdienstlich, wenn er sich nach andern Vorstellungen umsieht, die er den widerstreitenden Affekten entgegensetzen kann; wenn er sich als Bürger eines moralischen Reichs denkt, in welchem ein Oberhaupt ist, das alles zu moralischen Absichten ordnet, wenn

er auf diese Art die Ehrfurcht gegen die Ver-
nunftgesetze vermehrt, und der Vorstellung der-
selben dadurch, daß er sich dieselben zugleich als
den Willen Gottes, als die obersten und unver-
meidlichen Gesetze, die alles unter ihre Ord-
nung zwingen, vorstellt, eine sinnliche Stärke
verschafft, die selbst zum Affekt anschwellt, und
die entgegenstehenden Leidenschaften dämpft und
unwirksam macht. So wie ein Feldherr seinen
Ruhm noch mehr vermehrt, wenn er alle Kräf-
te, welche ihm seine Mannschaft und die Na-
tur des Orts, auf dem er die Schlacht beginnt,
so weislich benutzt, daß der Feind nichts gegen
ihn ausrichten kann, und er seinen Sieg durch
die Menge der Anstalten, die er vorher getroffen
hat, desto sicherer davonträgt; so wird das
moralische Verdienst eines Menschen erhöhet,
der alles anwendet, was ihm seine Natur ver-

liehen hat, um die Würde seiner Natur gegen die thierischen Anfälle der Sinnlichkeit zu vertheidigen.

Wenn wir also dem Einfluß der Religion auf unsre Handlungen einen recht starken Grad verschaffen wollen, so werden wir uns bemühen müssen, den religiösen Gefühlen Reinigkeit und Stärke zu verschaffen. Die hauptsächlichsten Gefühle dieser Art sind aber:

1) Ehrfurcht gegen Gott. Diese entsteht durch die Betrachtung der moralischen Hoheit der göttlichen Natur, verbunden mit der Vorstellung der Macht, alle sittlichen Zwecke auszuführen. Die erste Betrachtung gewährt uns das reinste edelste Vergnügen; und die Vorstellung der Macht und der nothwendigen Rea-

-lisirung der sittlichen Zwecke schreckt zugleich unsre Sinnlichkeit, und läßt sie ihre Schwäche empfinden, wenn sie diesen Absichten widerstreben sollte. Aus diesem Gemisch von Gefühlen entspringt die Ehrfurcht, ein inniges vernünftiges Wohlgefallen an dem erhabenen Gegenstande, das uns zugleich anspornt, alles das zu thun, was uns zu ihm zu erheben und ihm ähnlich machen kann. In dieses Vergnügen mischt sich aber zugleich ein Scheu, indem wir unsre große Entfernung und die unendliche Uebermacht eines solchen Wesens denken; der jedoch zugleich ein trefflicher Bestandtheil des Affekts ist, um anderen Affekten, die hier und da seinem Willen entgegenstehen, die Kraft zu benehmen und sie zurück zu schrecken. Je öfter wir uns in die Betrachtungen über die Gottheit vertiefen, je mehr wir unsere Seele von

den übrigen ihnen widersprechenden Vorstellun-
gen reinigen, desto lebhafter und stärker wird das Gefühl werden; und je öfter dasselbe bei unsern Handlungen und Vorsätzen rege wird; je mehr wir uns daran gewöhnen, unsre eigene moralische Natur mit der Natur Gottes zugleich und seinen Willen mit dem Willen unserer Vernunft als einerlei zu denken, desto stärker wird der Einfluß dieses Gefühls auf unsre Handlungen wachsen, und ein desto kräftigeres Mittel wird es zum Gebrauch der Absichten unserer Vernunft werden. Man wird aber dadurch die Gottheit in kein Gespenst verwandeln, das uns durch Furcht zu den moralischen Handlungen zwänge. Denn wir würden ja eben dadurch gegen seine Absicht handeln und den Werth verliehren, um den wir uns bemüheten.

Es gleicht vielmehr diese Idee von Gott der

Idee eines tugendhaften Freundes, oder eines edeln und mächtigen Gönners, den wir zugleich lieben, und um dessen Gunst wir uns bemühen. Wir scheuen uns vor ihrer Verachtung, und strengen alle Kräfte an, ihnen in ihren Handlungsweisen ähnlich zu werden, und solche Gesinnungen anzunehmen, von welchen wir wissen, daß sie von ihnen gebilliget werden. Die Vorstellung eines moralischen Gottes ist ein ewiges Beispiel für uns, und die Ehrfurcht, welche durch die Betrachtung desselben erzeugt wird, ist ein treibendes Mittel, uns zu bemühen, diesem Beispiele zu folgen.

2) Die Liebe zu Gott. Sie ist das Wohlgefallen an der Idee Gottes, mit der Neigung sich mit ihm zu vereinigen. Ist diese Liebe durch Reflexion erzeugt und also kein blinder Affekt; haben wir eine richtige Vorstel-

lung von seinen Eigenschaften, die sich auf den Begriff einer allgemeinen sittlichen Ordnung stützt; so wird auch die Vernunft diese Liebe immer bestimmen, und wir werden nie in Gefahr gerathen, in eine mystische Liebe zu versinken; wir werden nie auf die schwärmerische Grille einer physischen Vereinigung stoßen, sondern unsre Idee von Gott wird uns deutlich und bestimmt lehren, daß die einzige mögliche Art der Vereinigung eine moralische seyn müsse, so daß wir uns bestreben unsern Willen mit dem seinigen immer mehr und mehr zu identificiren. Diese Liebe zu Gott wird also nur die Neigung zum Guten, die auch noch durch andere Gründe in unsrer Natur geweckt wird, mehr verstärken, und unsrer Vernunft in so weit die Oberherrschaft verschaffen, als sich ihr Neigungen anderer Art entgegensetzen. Denn die ganze

Oekonomie unsrer handelnden Natur müssen wir so einzurichten suchen, daß wir die Neigungen mit dem vernünftigen Willen in Harmonie bringen. Dieses kann aber nicht anders geschehen, als daß die Vernunft selbst solche Neigungen erzeugt und befördert, welche mit der Vernunft harmoniren, indem sie auf ihre Objekte allein gerichtet sind, und dabei Kraft genug enthalten, diejenigen zu schwächen oder ihre Wirksamkeit gänzlich zu vernichten, welche den Zwecken der Vernunft entgegenstreben. Daß die Liebe zu Gott, so wie wir dieselbe beschrieben haben, ein solches Mittel sey, und daß die Vernunft durch dieselbe die sinnliche Natur selbst nach ihren Zwecken bestimme und die Ausführung ihres Willens erleichtere, wird niemandem zweifelhaft bleiben, der den Mechanismus der menschlichen Kräfte kennt.

3) Das Vertrauen auf Gott. Dieses entsteht aus der Vorstellung der Macht und Moralität Gottes zusammengenommen. Je lebhafter und öfter wir uns dieselbe vorstellen, und je mehr wir die Weltbegebenheiten und insbesondere unser Schicksal in einer wirklichen moralischen Ordnung denken, desto mehr wird das Vertrauen wachsen, daß alles den moralischen Gesetzen untergeordnet sey; desto zuversichtlicher werden wir in der Befolgung unserer moralischen Principien werden, und desto weniger werden uns Ereignisse irre machen, welche, der gemeinen Weltbetrachtung nach, einer solchen Ordnung zu widersprechen scheinen. Ein solches Vertrauen muß aber unsrer Tugend eine gewaltige Stärke geben; nicht als ob dadurch die Vorstellung von Belohnung und Strafe lebhafter würde, und uns durch diese Vorstel-

lungen in der Ferne lenkte. Denn dadurch würde wenigstens unsre Moralität keinen Zuwachs bekommen; sondern insbesondere dadurch, daß wir von der Wahrheit unsrer eignen Vernunft und der Realität dessen, was unsre Vernunft aus ihrer eignen Natur für Schlüsse zieht, recht fest überzeugt werden; und in dieser Ueberzeugung es uns um so leichter werden muß, alles dasjenige zu thun, was sie uns gebietet. Ueberdem enthält dieses Gefühl ohne Zweifel den allerstärksten Trostgrund gegen Unglück und Leiden. Denn es führt die süßeste und zugleich die gewisseste Hoffnung herbei, daß es nothwendig anders werden müsse, wenn wir nur in unsrer Tugend beharren, und ertheilt selbst der Vernunft Scharfsinnigkeit, alle Uebel als Mittel zur größeren Tugend auszulegen, der es auch niemals fehlen wird, sie zu diesem Be-

Hufe zu gebrauchen, so bald sie nur will. Den Willen aber kann nichts so stark machen, als das Vertrauen auf Gott, oder der Glaube an eine gütige moralische Vorsehung.

Der Glaube an Gott ist aber nicht blos eine vortreffliche Kraft unsere Moralität zu verstärken; sie ist auch eine reiche Quelle reiner Glückseligkeit. Die Zufriedenheit mit uns selbst wächst in einem hohen Grade, wenn sie von dem Bewußtseyn begleitet wird, daß ein Gott da sey, welcher unsre Handlungen billiget. Es muß hieraus die allergewisseste Hoffnung entstehen, daß unser ganzes Schicksal nach moralischen Principien eingerichtet werde, ob wir eine solche Ordnung gleich nicht immer einzusehen vermögen; und da unsere Natur zugleich der Glückseligkeit fähig ist, so muß die letztere zuletzt schlechterdings mit der ersteren in Propor-

tion kommen; und da dieses nach der Einrich-
tung der Sinnenwelt nicht geschieht, und Sitt-
lichkeit und Glück in gar keiner natürlichen Ver-
bindung stehen, und solche Verknüpfung den-
noch gefodert wird; so werden wir hierdurch
nothwendig getrieben, ein anderes Leben zuzu-
lassen und eine andere Welt gewiß zu glauben,
in welcher diese Ordnung nach und nach ausge-
führt wird, und von welcher wir selbst Bürger
seyn müssen. Solche Aussichten, welche uns
allein die Religion verschaffen kann, können
uns gegen eine große Menge unangenehmer
Empfindungen anderer Art schadlos halten, und
sind im Stande unsere Seele mit einem Muthe
und mit einer Stärke zu versehen, die, wenn
einmal jene Vorstellungen recht lebhaft gewor-
den, und das Vertrauen auf ihre Objekte recht
ernstlich ist, kein anderes Gefühl überwinden

kann. Diese Vortheile hat der moralische Glaube an Gott mit jeder andren Ueberzeugung gemein, so bald nur die Gottheit als ein sittliches Wesen gedacht wird. Aber das Bewußtseyn der Art und Weise, wie ein solcher Glaube in unsrer Natur entstanden ist und entstehen mußte, gewährt uns noch andere Vortheile, die ebenfalls nicht zu verachten sind, insbesondere für denjenigen, welcher seine Ueberzeugung durch Vernunftschlüsse zu rechtfertigen gedenkt. Denn erstlich ist dieser Glaube gegen alle spekulative Anfälle gesichert, wie oben ausführlich gezeigt worden ist. Zweitens kann er durch die Vernunft vollkommen gerechtfertiget werden, und braucht auch die schärfste Critik der Vernunft nicht zu scheuen, und endlich gewährt er in praktischer Rücksicht alle die Vortheile, welche das evidentste Wissen nur immer gewähren kann;

ja man kann mit Recht sagen, daß er in dieser Rücksicht noch weit mehr leiste. Denn da gerade diejenigen Wahrheiten, welche am evidentesten eingesehen werden, von keinen Gefühlen begleitet sind, sondern das Herz kalt lassen; so sieht man wol, daß dergleichen objektive Einsichten bei weitem nicht die praktischen Vortheile stiften würden.

Ich hoffe, es ist nun klar genug, wie Religion und Moralität zusammenhangen. Die letztere ist die Erkenntnißquelle der ersteren; und die erstere ist eine wirkende Ursache, durch welche die Wirksamkeit der letzteren noch mehr erhöhet wird, indem sie manche Hinderniße aus dem Wege räumt, welche der Kraftäußerung der letzteren sonst entgegenstehen würden. Die Religion erzeugt Neigungen, welche der Sittlichkeit einerseits günstig sind, und ihre

Objekte selbst zu Gegenständen der Begierden machen, und andererseits solchen Neigungen und Affekten den Einfluß benehmen, die der Sittlichkeit stracks entgegenarbeiten und ihre Zwecke vernichten würden.

Suchet also zu allererst das Gefühl der Sittlichkeit in dem Menschen zu wecken; übt ihn mechanisch in der Befolgung moralischer Gesetze, und lehrt ihn eine Hochachtung dagegen empfinden. Wenn der Mensch nur nicht sonst schon durch entgegenstehende Gewohnheiten verdorben ist, so wird euch solches gewiß gelingen, da der Grund dazu in der menschlichen Natur selbst liegt. Ist ein solches Fundament gelegt, so könnt ihr mit der größten Sicherheit das Religionsgebäude darauf aufführen. Der Riß zum Baue liegt schon da, und die Ausführung ist leicht zu vollenden. Die Religion wird

sodann wieder zurück wirken auf die Sittlichkeit, und diese wird wiederum jene immer mehr und mehr befestigen. Beide werden sich zuletzt so fest aneinander schließen, daß ihr kaum die Fugen noch werdet können wahrnehmen, wo ihr sie anfangs zusammengefügt habt. So wie ein Fürst seinem Generale erst Macht ertheilt und sodann wiederum von ihm Macht empfängt; so wird auch die Moralität zuerst die Religion begründen, und sodann von derselben wiederum Stärke erhalten.

Timäus.

Ein philosophisches Gespräch über die spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes.

Coburger
Landes
Bibliothek

Philokles an Hermias.

Ich bin Ihnen noch meinen Dank schuldig, mein geliebter Hermias, daß Sie mir das interessante Gespräch auf Kleanths Landgute, welches Aristäus so siegreich entschieden hat †), so vollständig und treu mitgetheilt haben. Ich habe es dem Philo vorgelesen, und dieser bewunderte die Aufmerksamkeit und die Stärke

† S. das philosophische Gespräch Aristäus in meinen vermischten philosophischen Abhandlungen, Halle 1797.

des Gedächtnisses, mit welcher Sie und Pamphilus die ganze Unterhaltung gefaßt haben. Es schien ihm, als ob kein Wort verlohren gegangen wäre. Ich bin so glücklich, Ihnen Ihr Geschenk auf eine recht thätige Art vergelten zu können, obgleich mein Verdienst dabei sehr gering ist. Ich habe nemlich letzthin beim Timäus einer ähnlichen Unterhaltung beygewohnt, und ich hätte nichts mehr gewünscht, als Sie wären gegenwärtig gewesen. Sicher hätten Sie nie etwas vollständiges davon erfahren, wäre uns nicht Philidor mit seiner Feder zu Hülfe gekommen. Denn dieser hatte unbemerkt das ganze Gespräch nachgeschrieben, und es ist mir fast nichts dabey zu thun übrig geblieben, als die Namen der Sprecher zu ergänzen; denn diese hatte er gänzlich ausgelassen. Sie werden auch wol selbst gestehen, daß dieses

Gespräch noch weit schwerer zu behalten und zu wiederholen war, als Ihr Aristäus. Denn es treibt sich in den höchsten Regionen der Metaphysik herum. Ich zweifle aber doch nicht, daß es Ihnen Unterhaltung gewähren wird, da es einen so wichtigen Gegenstand betrifft, und die Untersuchung von Männern geführt worden ist, welche selbst bei den abstrusesten Materien das Pedantische der Schule im Ausdrucke und in ihren Wendungen so glücklich zu vermeiden wissen. Die Gesellschaft bestand diesesmal aus dem Timäus, Aristäus, Philo, dem Philidor, und mir. Schade war es, daß Kleanth fehlte. Ich höre die Sarkasmen dieses Mannes gar gern. Philo schien diesesmal nicht recht aufgelegt zum Reden zu seyn. Aber Aristäus sprach wider seine Gewohnheit desto mehr. Aber er hatte auch mit dem Timäus

zu thun. Es ist unglaublich, wie dieser Mann die ganze Philosophie in seiner Gewalt hat, und welche Menge von Waffen er zum Streite bereit hat. Aber fast noch mehr habe ich die Unerschrockenheit und Kälte bewundert, mit welcher Aristäus alles untersuchte, was Timäus vorbrachte. Doch Sie mögen über dis alles selbst urtheilen. Hier ist das Gespräch.

Erste Abtheilung.

Timäus.

Es thut mir leid, daß ich letzthin der Unterredung nicht habe beywohnen können, die in Kleanths Hause vorgefallen ist, und wobey alle Parteien in des Aristäus Lob einstimmen. Ein solcher Sieg muß in der That für Sie sehr schmeichelhaft seyn, Aristäus. Nachdem ich mich indessen von der Sache aus einem Manuscripte unterrichtet habe, das mir Philokles mitgetheilt hat, und worin die ganze Unterredung sehr genau aufgezeichnet zu seyn scheint, kömmt es mir doch fast vor, als hätten Sie Ihren Sieg mehr der Erschlaffung Ihrer Gegner, als Ihrer eignen Stärke zu verdanken.

Aristäus.

Ich weiß von keinem Siege, Timäus; denn es hat niemand gegen mich und ich habe gegen niemanden gestritten. Ich habe blos meine Erklärung von einem Phänomene abgegeben, und die übrigen schienen die Richtigkeit dieser Erklärung anzuerkennen.

Timäus.

Aber setzt die Annahme Ihrer Erklärung nicht voraus, daß jeder seine Meinung für falsch erkannte, und war also nicht die Annahme Ihrer Erklärung des Religionsglaubens, eine wahre Siegeserklärung? — Cineas behauptete im Besitze sicherer Beweise für das Daseyn Gottes und einer göttlichen Vorsehung zu seyn; er glaubte, daß seine Ueberzeugung durch die Vernunfteinsicht dieser Beweise bewirkt worden

sey. Sie aber erklären die ganze religiöse Ueberzeugung für ein Werk gewisser Eigenschaften des moralischen Menschen, und sprechen also allen Beweisen für das Daseyn eines höchsten Wesens ihre Kraft ab. Wenn Ihnen also Cineas nachgiebt, und einräumt, daß die religiöse Ueberzeugung allerdings in der von Ihnen angegebenen Quelle ihren Ursprung haben könne; so giebt er in der That seine ganze bisherige Philosophie auf.

Aristäus.

Und was wird Cineas dabey verliehren, wenn er sein Schulsystem aufgiebt? Wenn er seine Ueberzeugung behält, und sie durch Vernunft gerechtfertiget siehet; was kann er mehr verlangen? Ich hoffe nicht, Timäus, daß es Ihnen um die Philosophie selbst zu thun ist.

Sie ist Ihnen nur um dessen willen lieb, was Sie dieselbe lehrt. Die Art, wie Sie durch sie zur Ueberzeugung gelangen, ist Ihnen gleichgültig, wenn es nur durch und mit Vernunft geschieht.

Timäus.

Richtig Aristäus, aber daß meine Gründe, um derentwillen ich etwas für wahr halte, nicht blos eingebildete, sondern wahre Vernunftgründe sind, das muß ich wenigstens wissen.

Aristäus.

Keine Foderung kann billiger seyn. Es muß also beiden daran liegen, den richtigen und wahren Werth unsrer Gründe, aus welchen wir so wichtige Sätze für wahr halten, kennen zu lernen. Mir schien der Zwiespalt,

welcher zwischen Cineas und Kleanth sehr leb-haft wurde, ein starker Beweis zu seyn, daß es den Gründen des Cineas eben sowohl an hinlänglicher Evidenz fehlte, als den Gegengründen des Kleanth. Philo schien mir den Sieg zu behalten. Aber doch kam es mir vor, als ob er nur dadurch siegte, daß Cineas seine behauptende Stellung nicht verließ, und seinen Platz hartnäckig vertheidigen wollte. Hätte es unserm Freunde gefallen, seinen Posten zu verlassen, und unbesorgt, was aus demselben werden würde, den Philo in dem seinigen anzugreifen, ich wette, Philo hätte ebenfalls fallen müssen.

Timäus.

Ich liebe dergleichen Schulstreitigkeiten nicht, Aristäus, wo man es nur darauf anlegt,

andere zu verwirren, ohne dadurch für die Wahrheit etwas zu gewinnen. Am besten, man legt seine Beweise geradezu und mit der größten Deutlichkeit vor. Die sophistischen Angriffe vernichten sich dadurch von selbst. Mir gefällt daher das nicht, was Sie sagen. Sie scheinen ein Wohlgefallen am Siegen zu haben, ohne sich um den Gegenstand des Streits zu bekümmern. Mir hingegen ist der letztere das Wichtigste, und alles unnütze Streiten ist mir verhaßt, wenn es auch mit noch so vieler Geschicklichkeit geschähe.

Aristäus.

In der That, Timäus, ich bin ebenfalls ein großer Feind des leeren Disputirens. Denn im Grunde führen Ehrgeiz und Eitelkeit immer das Präsidium dabey. Aber wenn ich sehe,

daß sich jemand auf seine Demonstration viel zu gute thut, wenn er glaubt, einen tüchtigen und unumstößlichen Beweis geliefert zu haben, der doch bey andern seine Wirkung verfehlt, dessen Stärke blos eingebildet ist; dann muß ich Ihnen gestehen, daß ich mich freue, wenn ihm ein anderer seine Blößen aufdeckt, es sey nun, daß er selbst in die Schwächen seines Gegners geradezu eingeht, und sie ihm vors Auge bringt, oder daß er sie ihm dadurch fühlbar macht, daß er entgegengesetzte Lehrsätze mit gleich großer Stärke und Geschicklichkeit behauptet. Die Schlüsse, womit Zeno die Wirklichkeit der Bewegung leugnet, müssen demjenigen, der nichts, als die Absicht darin sieht, ein solches Paradoxon als Wahrheit einzuführen, gleich ungereimt und abgeschmackt vorkommen. Wenn man aber erwägt, daß

der scharfsinnige Mann die Schwäche der Prin-
cipien der herrschenden Philosophie dadurch sehr
sinnreich und folgerecht aufdeckt; so wird man
diesen Streit nicht ohne großes Interesse
lesen.

Und so, muß ich Ihnen gestehen, Timäus,
geht es mir allemal, wenn ich gelehrte Män-
ner über metaphysische Gegenstände disputiren
höre. Sagen Sie aufrichtig, kann man es
einem Menschen von gesundem und gebildetem
Verstande wol verdenken, wenn er die ganze
Metaphysik für eine Sache erklärt, womit sich
nur müßige Köpfe abgeben können, die für
ihren Ehrgeiz keine andere Nahrung zu finden
wissen? Denn wenn er sieht, wie man sich
seit Jahrtausenden in den Schulen herumge-
balgt hat, ohne daß irgend eine Partei auch

nur

nur einen Fuß breit Landes für sich gewonnen hätte, muß er es nicht für bloße Hartnäckigkeit und Starsinn halten, wenn er sieht, daß die Kämpfenden das Feld dennoch nicht verlassen, sondern stets mit neuen Kräften dasselbe Gefecht beginnen, immer gleiche Streiche wiederholen, und doch nimmer etwas ausrichten?

Timäus.

Ich merke wol, daß Sie mich gerade wie den Cineas abschrecken wollen, irgend ein metaphysisches Argument vorzubringen. Aber glauben Sie mir, mein lieber Aristäus! Alle Deklamationen gegen die Metaphysik sollen mich nicht dahin bringen, dieser Königin aller Wissenschaften etwas von ihrer Ehre zu entziehen, und ihren Werth nicht laut gegen alle Verächter derselben zu erklären. Sagen Sie

mir doch, Aristäus, was bewegt Sie denn, die Physik mit so vielem Eifer zu betreiben? Warum hoffen Sie, daß von jeder Erscheinung, die Ihnen aufstößt, eine Ursache entdeckt werden könne, wenn sie gleich Jahrtausende lang verborgen gewesen ist; warum sind Sie so sicher, daß Sie auf keinen leeren Raum stoßen, daß Sie keine Wirkung finden werden, deren Gegenwirkung nicht gleich groß ist? Sie haben zu viel wahre Einsicht, als daß Sie leugnen sollten, daß alle die Grundsätze, worauf Sie sich dabey stützen, metaphysischer Natur sind, und nur durch Metaphysik gerechtfertiget werden können. Bemerken Sie also nicht, mein Freund, daß, indem Sie die Metaphysik für etwas Nichtiges und Verächtliches erklären, Sie zugleich alle Wissenschaft überhaupt umwerfen; daß Sie auch die Naturlehre, von der Sie

doch so viel halten, ihrer Stützen berauben; ja daß Sie selbst die Mathematik wankend machen? — Denn daß Raum und Zahlverhältnisse sich nicht verändern, sondern auch in den Dingen immer dieselben bleiben, ist doch wahrlich nichts, als eine metaphysische Voraussetzung, und wo bleibt diese, wenn alle Metaphysik aufgegeben werden soll?

Aristäus.

Sie ereifern sich umsonst meinetwegen, Timäus; ich bin kein Feind der Metaphysik. Niemand kann überzeugter seyn von dem, was Sie oben bemerkt haben, als ich. Aber eben deshalb, weil ich sie für eine so äußerst wichtige Wissenschaft halte, wünsche ich sie von Untersuchungen befreiet zu sehen, die zu nichts führen. Und wenn ich nicht sehr irre, so hat sie

bisher auf dieselben weit mehr Fleiß und Mühe verwandt, als auf die fruchtbaren und nützlichen Dinge.

Timäus.

Ich begreife Sie nicht, Aristäus. Wie? es sollte nützlicher, wichtiger seyn, zu untersuchen, ob es Körper gebe, ob diese im Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen zu einander stehen u. s. w., als, ob ein Gott sey, ob die Seele unsterblich und frey sey, ob eine andere Welt unserer warte, u. s. w.? Denn ich kann abnehmen, daß Sie diese Untersuchungen der Metaphysik meynen, wenn Sie von unfruchtbaren und unnützen Spekulationen reden. Ich gestehe Ihnen frey, daß ich gerade um deswillen die Metaphysik so in Ehren halte, weil sie sich mit der Auflösung dieser Aufgaben beschäfftiget.

Gern gäbe ich alle übrige Wissenschaften auf, wenn ich dadurch nur einen richtigen und unumstößlichen Beweis für das Daseyn Gottes gewinnen könnte, und mich dünkt, ich habe die ganze Menschheit auf meiner Seite. Wie können Sie also gerade von diesem allerwichtigsten Theile der Metaphysik so verächtlich reden?

Aristäus.

Freilich wol ist der Gegenstand sehr wichtig und interessant, womit sich dieser Theil der Metaphysik beschäfftiget. Dennoch kann ich nicht anders, als meinem Urtheile treu bleiben. Denn, sagen Sie selbst, ob Sie wol glauben, daß man einer Sache Vortheil verschafft, wenn man sie auf einem Wege sucht, wo sie schlechterdings nicht zu finden ist? ob man nicht eben dadurch sich nur immer weiter von dem besseren

und ſicheren Wege entfernt, und ob alſo der Schade für einen wichtigen Satz nicht größer ſey, wenn man ihn mit eingebildeten Gründen unterſtützt, als wenn man gar nichts für ihn thut? Denn im letzteren Falle behält doch die Vernunft alle Wege frey, die zu ihm führen; mit erſteren aber wird ſie ſo abgelenkt, daß ſie bey Entdeckung ihres Irrthums wol an dem Satze ſelbſt verzweifelt, und ſich leicht überredet, einem eingebildeten Ziele nachgegangen zu ſeyn.

Sie werden alſo wenigſtens meine Meinung deutlich kennen lernen, wenn ich Ihnen ſage, daß ich die ganze theoretiſche Metaphyſik in zwey Theile zerlege. Der eine beſchäfftiget ſich mit Gegenſtänden der Sinne, und ſtellt die Geſetze und Begriffe dar, nach welchen dieſelben nothwendiger Weiſe erkannt werden müſſen. Dieſer Theil der Wiſſenſchaft, glaube

ich, ist der größten Vollkommenheit fähig, wenn man nur den gehörigen Fleiß darauf wendet. Der andere Theil macht sich es zum Zwecke, das Uebersinnliche zu erkennen, was die letzte Basis oder Grundlage der sinnlichen Dinge ausmacht, was die ersten Ursachen alles Seyns, das wir wahrnehmen können, enthält. Und was diesen Theil der Metaphysik betrifft, so halte ich dafür, daß die Vernunft darin gar nichts leisten könne, und daß alle ihre Arbeiten, um zur Erkenntniß des Uebersinnlichen zu gelangen, auf leere Spiele mit Wörtern und Begriffen hinauslaufen.

Timäus.

Deutlich und offenherzig genug ist dieses Glaubensbekenntniß. Aber ich denke doch, daß Sie nicht so sehr von Ihrer Meinung einge-

nommen sind, um wichtigen Gründen für das Gegentheil kein Gehör zu geben. Freylich ist die Sache leicht entschieden, wenn Sie von dem Grundsatze ausgehen, daß der Mensch nichts erkennen kann, als was die Sinne berühren und betasten können. Aber womit können Sie diesen Grundsatz rechtfertigen? — Das Daseyn der elektrischen und magnetischen Materie, das Daseyn innerer Materien in dem Erdballe, und tausend anderer Dinge bezweifelt niemand, ohnerachtet sie niemand durch die Sinne empfunden hat. Jeder Vernünftige muß den Grundsatz einräumen: daß dasjenige, worauf mich eine Reihe richtiger Schlüsse führt, eben so gewiß ist, als was ich mit den Sinnen unmittelbar betaste, wenn ich es gleich nie wahrgenommen habe, und nie wahrnehmen werde.

Aristäus.

Gegen Ihren Grundsatz habe ich nichts einzuwenden. Ob er Sie aber zu übersinnlichen Dingen bringen möchte, ist doch noch zu bezweifeln. Wenigstens werden Sie einräumen müssen, daß alle die Vernunftschlüsse, wodurch man bisher das Uebersinnliche zu bestimmen bemühet gewesen ist, bey weitem nicht diejenige Evidenz bey sich haben, welche man sonst mit Recht von wissenschaftlichen Beweisen fodert. Wenn ich, Ihnen dieses zu bestätigen, auch nichts als die ewigen Uneinigkeiten der Philosophen selbst anführen könnte; so wäre meine Meinung schon hinlänglich gerechtfertiget.

Timäus.

Freilich, Aristäus, werden Sie durch übertriebene Anfoderungen der Evidenz sich bald

Vortheile verschaffen können. Das ist es eben, wohinter man sich immer steckt. Man verlangt in der Metaphysik Evidenz, und versteht darunter mathematische Klarheit, die nur durch Anschauung sinnlicher Verhältnisse möglich ist. Wenn man nun diese in der Metaphysik nicht geben kann; so wird ihr alle Evidenz abgesprochen. Allein, wenn man nicht blos mit Worten spielen will, so muß man alles dasjenige evident nennen, was durch richtige Vernunftschlüsse als wahr erkannt wird. Ist diese Erkenntniß aus anschaulichen Vorstellungen geschöpft; so ist ihre Evidenz die mathematische, und die Evidenz der Empfindung. Die erstere hat es mit den bloßen Formen sinnlicher Dinge, Raum und Zeit, zu thun; die letztere knüpft sich an die sinnliche Wahrnehmung der Gegenstände. Daß ich die Wiese als grün empfinde,

ist mir so gewiß und so evident, als daß die Radii im Cirkel einander gleich sind. Wenn aber die Erkenntniß aus allgemeinen Begriffen geschöpft wird; so ist ihre Evidenz die philoso-phische, welche freylich von der ersteren ver-schieden ist, und die niemals sinnliche Klarheit erlangen kann. Besonders gilt dieses von der metaphysischen, die auch nicht einmal durch Beispiele aus der Sinnenwelt erläutert werden kann, und die daher freylich der große Haufe niemals wird fassen können. Aber auch der andere Theil der Erkenntniß, welcher einer philosophischen Evidenz fähig ist, ich meyne die physischen Erkenntnisse, werden jene sinnliche Klarheit nie in dem Maaße erreichen, als die mathematischen. Dennoch hält jeder Vernünf-tige sie für gewiß, und zweifelt nicht einen Au-genblick an deren Wahrheit. Oder wie?

glauben Sie, daß jemand daran zweifle, daß die Sonne in den künftigen Jahren eine elliptische Bahn um die Erde beschreiben, daß die Ebbe und Fluth auch morgen wechseln werde, u. s. w.?

Aristäus.

Ihre Bemerkungen sind vortrefflich; aber sie würden uns in eine allzu weitläuftige Diskussion führen, wenn wir sie ganz verfolgen wollten. Wäre es nicht besser, wenn wir, ohne eine ausführliche Untersuchung über die verschiedenen Arten det Evidenz anzustellen, gleich in einem Beispiele darzustellen suchten, wie weit die Evidenz in der Metaphysik getrieben werden könne? Ich bin mit Ihnen ganz einig, Timäus, daß es gar nicht darauf ankomme, ob man den Gegenstand anschaue oder nicht. Wenn man durch richtige Schlüsse die

Wahrheit eines Satzes erkennt; so ist er gewiß, man mag den Gegenstand, welcher durch den Satz vorgestellt wird, anschaulich vorstellen können oder nicht. Aber daß es in der Metaphysik dergleichen richtige Schlüsse gebe, das ist es eben, was viele bezweifeln. — Ich sehe, daß Philo lächelt. Mit ihm werden Sie in einen harten Kampf gerathen, wenn Sie es wagen, die Gewißheit metaphysischer Sätze über außersinnliche Gegenstände darzuthun. Mir selbst soll es sehr lieb seyn, wenn Sie es vermögen. Denn Sie würden mich dadurch mit einem Schatze bereichern, den ich bisher nur in Utopien zu finden hoffte.

Philo.

Ich werde Sie beide nicht leicht unterbrechen, und wünsche, daß Sie Ihren Streit allein unter sich fortsetzen. Ich habe letzthin schon ge-

merkt, Aristäus, daß Sie meiner Sache nichts vergeben werden. Ich bin also sehr begierig, was Timäus vorbringen wird, um seine Behauptung mit neuen Gründen zu unterstützen. Denn etwas Neues verspreche ich mir zu hören. Unmöglich wird er uns die alten metaphysischen Beweise wieder auftischen, welche tausendmal wiederholt und tausendmal widerlegt sind.

Timäus.

Neues weiß ich eben nichts vorzubringen. Aber doch getraue ich mich, das Alte in ein solches Licht zu stellen, daß dadurch eine Menge Einwürfe verschwinden soll, wodurch man bisher die alten Gründe belästiget und ihre Kraft erstickt hat. Ich hoffe die Nichtigkeit der Zweifel zu zeigen, welche den metaphysischen Gründen im Wege gestanden haben.

Philo.

Gleichviel, ob Sie durch eine neue Materie oder durch eine neue Form und Methode Ihre Beweise befestigen. Auf jeden Fall werden wir von Ihnen lernen; also lassen Sie uns hören, worauf Sie Ihre Hoffnung gründen?

Timäus.

Sie, Philo, haben so wegwerfend von dem sogenannten ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes gesprochen, als ob er überall keine Rücksicht verdiene. Cineas ließ sich dadurch abschrecken, und Aristäus schien im Ganzen ebenfalls die Richtigkeit desselben zum Voraus zu setzen. Aber in diesem Beweise scheint mir immer noch außerordenelich viel Kraft zu liegen, ob man gleich gestehen muß, daß dieser Beweis, wegen der abstrusen Begriffe, durch

welche er geführt werden muß, nur für Denker von Profession, für Metaphysiker im eigentlichen Sinne gehört, denn der gemeine Mann kann ihn nicht fassen. Aber warum soll auch jede Menschenklasse einen und eben denselben Beweis von einer Sache haben? Die Natur hat es sehr weislich eingerichtet, daß verschiedene durch verschiedene Sachen befriediget werden können. Dem einen reicht die Offenbarung hin, um sich von den Wahrheiten zu überzeugen, welche zu seiner Beruhigung nöthig sind; in andern bringt der Anblick der Natur diese Ueberzeugung hervor; noch andere können den Zusammenhang der Weltursache mit dem allgemeinen Begriffe der Welt einsehen, und endlich giebt es erhabene Geister, welche in einem einzigen bloßen Begriffe das Daseyn Gottes erblicken.

Philo.

Glückliche Seher! Aber da wir doch alle einerley Augen haben, so werdet ihr eher keinen Glauben verdienen, als bis es euch gelungen ist, uns ein Gleiches sehen zu lassen.

Aristäus.

In der That, Timäus, Sie sprechen wie ein Begeisterter. Aber lassen Sie uns doch hören, in welchem Theile des ontologischen Beweises Sie die große Kraft desselben finden!

Timäus.

Erstlich muß uns in der That schon der Begriff eines allervollkommensten Wesens in Erstaunen setzen, und unsre ganze Aufmerksamkeit rege machen. Denn nirgends in dem ganzen Umfange der Natur, ist ein Gegenstand

für diesen Begriff zu finden. Wo ist also der Ursprung dieses Begriffes anders zu suchen, als in einem Vermögen des Menschen, das sich auf weit andere Dinge bezieht, als auf diejenigen, welche die Natur aufweiset? Zweitens ist doch der Umstand auch sehr merkwürdig, daß wir das Merkmal der Existenz in diesem Begriffe als einen nothwendigen und wesentlichen Bestandtheil desselben antreffen. Nun ist ja das ein allgemeines Gesetz, daß diejenigen Merkmale, welche gar nicht vom Begriffe zu trennen sind, ohne daß man den ganzen Begriff zernichtet, zum allerwenigsten und nothwendig in dem Gegenstande des Begriffes angetroffen werden müssen. Wenn ich also das Merkmal des Daseyns, als ein unzertrennliches Merkmal in dem Begriffe des allerrealsten und vollkommensten Wesens antreffe; was kann

natürlicher, und welcher Schluß kann evidenter seyn, als daß ich dieses Merkmal auf den Gegenstand dieses Begriffes auch wirklich beziehe, und so dem allervollkommensten Wesen Daseyn beylege, woraus denn der Schluß entsteht: Ich habe einen Begriff von dem allervollkommensten Wesen, also existirt auch ein solches. Cartesius, Leibnitz und andere große Geister haben die Richtigkeit dieses Schlusses vollkommen anerkannt, und ein subtiler Verstand wird das Bündige darin bald bemerken, ob man gleich einräumen muß, daß er nicht für den gemeinen Unterricht paßt.

Philo.

Hoffentlich setzen Sie doch keine magische Kraft in Ihren Beweis, die blos Ueberzeugung wirkt, wenn sie mit subtilen Köpfen in

Rapport gesetzt wird. Sie eignen seine beweisende Kraft ohne Zweifel der Verständlichkeit und der deutlichen Einsicht dessen, was beweisen soll, zu. Wenn dieses letztere Ihre Meinung ist, so muß ich mich für fähig halten, über die Kraft Ihres Beweises zu urtheilen. Denn ich verstehe alles, was Sie sagen, ganz deutlich, finde aber darin nichts, als eine Täuschung des vernünftelnden Verstandes.

Timäus.

Ich weiß, was Sie einwenden wollen, Philo! Sie wollen sagen, daß der Schluß aus einem bloßen Begriffe auf das Daseyn des Gegenstandes dieses Begriffs ein bloßer Trugschluß sey. Aber bedenken Sie, daß der Begriff des allervollkommensten Wesens der einzige Begriff in seiner Art ist; daß das Prädi

kat des Daseyns mit keinem einzigen andern Begriffe als nothwendiges Merkmal verknüpft ist, und daß also natürlicher Weise der Schluß von dem Begriffe auf das Daseyn des Dinges, das durch diesen Begriff gedacht wird, in Ansehung aller übrigen Begriffe falsch seyn muß, ausser bey diesem einzigen Begriffe, der so besonders ist, daß er sich mit gar keinem andern vergleichen läßt.

Philo.

Ich sehe nicht ein, Timäus, wie Sie die alten Einwürfe heben wollen, die Sie gewiß schon in den Briefen von Mersennus und andern, die sich in den Sammlungen der Schriften des Carteſius finden, gelesen haben, und die jedem bey der Erblickung dieses Beweises augenblicklich einfallen. Ich meine besonders

den wichtigen Einwurf, der von der Art und Weise hergenommen ist, wie das Merkmal des Daseyns in den Begriff des allerrealsten Wesens hineingekommen ist. — Es findet sich nemlich, daß, wenn man den Begriff eines allerrealsten Wesens bildet, der Verstand natürlicher Weise alles mit in denselben als Merkmal aufnimmt, was als Realität oder Vollkommenheit gedacht wird. Wird nun das Daseyn für eine Realität erklärt, so muß es freylich auch diesem Begriffe als Merkmal beygelegt werden. Aber da das Bilden eines solchen Begriffes ganz willkührlich ist; so ist auch die Aufnahme eines jeden Merkmals etwas willkührliches, ob es gleich dann, wenn der Begriff einmal gebildet ist, oder gemacht werden soll, nicht mehr willkührlich ist, welche Merkmale ich in denselben aufnehmen will. Ist aber

der ganze Begriff nur ein gemachter willkühr-
licher Begriff; wie kann in ihm ein Grund
enthalten seyn, den Gegenstand desselben an-
zunehmen?

Timäus.

Aber Philo, Sie irren, wenn Sie glau-
ben, dieser Begriff sey blos willkührlich ge-
macht. Lehrt nicht schon die Allgemeinheit des-
selben, daß er nicht von der Willkühr abhänge?
Es liegt ein hinreichender Grund in der Natur
der menschlichen Vernunft selbst, daß sie diesen
Begriff bildet.

Philo.

Wenn ich sage: der Begriff ist willkühr-
lich gemacht; so will ich nur andeuten, daß
nicht der Gegenstand, das Objekt, den Verstand

bestimmt habe, ihn zu bilden, und daß also der Grund, weshalb er gebildet worden, nicht in der Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern allein in gewissen subjektiven Bedürfnissen liege, welche den Menschen antreiben, diesen Begriff zusammen zu setzen.

Aristäus.

Philo hat, wie mich dünkt, die Sache sehr gut getroffen. Es läßt sich überdem der ganze Grund aufdecken, wodurch die Bildung des Begriffes eines allerrealsten und allervollkommensten Wesens bestimmt wird. Denn da es ein natürliches Gesetz der Vernunft ist, alles, was ist, d. h. alles Reelle von einem andern Realen abzuleiten, so muß sie das, woraus alles mögliche Reale abgeleitet werden kann, als den Inbegriff aller möglichen Realitäten

denken. Denn unter diesen muß gewiß das enthalten seyn, was den Grund zu jeder Realität enthält. — Allein jedermann siehet, daß dieser Begriff eine bloße Regel des Verstandes ausdrückt, wornach er alle wirkliche gegebene Realitäten aus andern soll zu erklären suchen. Aber diesen Begriff selbst für die Belehrung über einen von dem Begriffe verschiedenen Gegenstand zu halten, dazu ist nicht der mindeste Grund vorhanden.

Ueberdem, Timäus, untersuchen Sie nur den Inhalt dieses Begriffes etwas genauer. Hier müssen Sie gestehen, daß der Begriff der **Vollkommenheit** oder **Realität** eigentlich gar keine Belehrung über einen Gegenstand und dessen Bestandtheile selbst enthält, sondern, daß er ein leerer Titel ist, um etwas, das wir erst

durch andere Vermögen erkennen müssen, darunter zu denken. Wenn Sie mir Verstand, Vernunft, Schwere, Feuer, Luft, Wasser u. s. w. nennen, dann erkenne ich etwas Reales darin; wenn Sie mir aber den bloßen Begriff der Realität oder Vollkommenheit überhaupt geben, so denke ich eigentlich gar keine Sache, sondern nur eine Form, eine Methode irgend einer Sache, deren Vorstellung ich noch erwarte zu denken. Bemerken Sie also wohl, daß der Begriff eines allerrealsten, allervollkommensten Wesens, ein ganz leerer Begriff ohne allen Inhalt ist, und daß eben hierdurch das, was ich vorhin sagte, nemlich, daß er eine bloße Vernunftregel ausdrucke, auf das vollkommenste bestätiget werde? Diese allein giebt die Veranlassung zur Bildung jenes Begriffes.

Timäus.

Die Art, wie Sie wollen, daß dieser Begriff entstehen solle, kömmt mir äußerst gezwungen vor. Ist es nicht viel natürlicher, ihn aus den bemerkten Realitäten und Vollkommenheiten in der wirklichen Welt entstehen zu lassen? Wir betrachten die Welt, und finden unzählbare Vollkommenheiten und Realitäten in ihr zerstreut. Wir fühlen die Unmöglichkeit, diese Vollkommenheiten auseinander vollständig zu erklären. Wir bedürfen also einer Ursache, welche als ein hinreichender Grund der unendlichen Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt gedacht werden muß. Da wir nun die Ursache gemäß ihrer Wirkung denken müssen; so reicht keiner unserer Begriffe von den natürlichen Dingen zu, um eine solche Ursache zu denken. Vielmehr müssen wir sie uns als einen

Gegenstand denken, welcher zureicht, um alles, was da ist, hervorzubringen. Was für ein Gegenstand kann dieses aber seyn, als ein solcher, der alle Vollkommenheiten und Kräfte in sich vereiniget? So gewiß daher eine Wirkung einer Ursache bedarf, und so gewiß eine solche Ursache ihrer Wirkung angemessen seyn muß; so gewiß ist auch eine Ursache wirklich, welche groß genug ist, alles, was da ist, hervorzubringen. Dieses kann aber kein anderes, als das allerrealste oder allervollkommenste Wesen seyn.

So fangen wir erst eigentlich von der Wirkung an, das Daseyn eines solchen Wesens einzusehen, und uns einen Begriff von demselben zu machen. Zergliedern wir aber den Begriff davon; so finden wir hinter drein, daß ein Grund, das Daseyn desselben für wahr zu halten, auch schon im Begriffe liegt.

Aristäus.

Sie vermischen hier zwey Beweise, die eine verschiedene Natur zu haben scheinen, und daher auch wol eine verschiedene Beurtheilung bedürfen. Lassen Sie uns also zuerst bey der Critik des Schlusses verweilen, welcher aus dem Begriffe die Existenz folgert. Was die Entstehung des Begriffes des allervollkommensten Wesens selbst betrifft; so scheint ihre Erklärung von der meinigen nicht verschieden zu seyn. Ich gebe gern zu, daß der Anblick der Realitäten in der Welt den Verstand bestimmt, zu andern Realitäten hinauf zu steigen, und daß er dadurch veranlaßt wird, endlich in dem Begriffe des allerrealsten Wesens zu endigen. Aber ob der Schluß von dem Begriffe mehrerer realen Dinge auf die Einheit alles Realen ein gültiger Schluß sey, das möchte doch sehr zu bezweifeln

seyn. — Die Vernunft ist es allein, welche um ihres Bedürfnisses willen, alles, was ist, durch das Reale zu bestimmen und zu erklären, den Begriff eines allerrealsten Wesens an die Spitze stellt, ohne daß sie deshalb im Stande ist, aus dessen Begriffe zu beweisen, daß ihm ein Gegenstand entspreche. — Bedenken Sie auch nur, daß, indem Sie von allen bestimmten, wahrgenommenen Realitäten abstrahiren, nichts mehr übrig bleibt, als der ganz allgemeine Begriff, der nichts, als einen Verstandesactus, nemlich das Setzen von Etwas überhaupt andeutet. Das Ganze heißt also nichts, als: man muß etwas Reales als den Erklärungsgrund eines andern Realen zum Voraus setzen. Der ganze Begriff ist ein leerer Begriff.

Bedenken Sie überdem, was aus Ihrem Satze folgen würde, wenn Sie die Realitäten auf die Art bestimmen wollten, wie Sie es thun, wenn Sie das Daseyn unter die Merkmale desselben aufnehmen. Sind nicht auch die Schwere, Farbe, das Harte, der Schmerz u. s. w. Realitäten? wollen Sie also Ihrem allerrealsten Wesen auch alle diese Realitäten beilegen?

Timäus.

Sobald wir ein allerrealstes Wesen denken, müssen wir nothwendig alle durch Grenzen und Grade beschränkte Realitäten weglassen. Diese sind nur durch ihre Schranken und Grade das, was sie sind. Abstrahiren wir davon, so bleibt nur das übrig, was sie uneingeschränkt und an sich, oder ihrem absoluten Grunde nach sind; es bleibt nur die absolute uneingeschränkte

Macht übrig, sie hervorzubringen, welche allein eine wahre Realität ist.

Aristäus.

Was Sie sagen, ist mir größtentheils unverständlich. Ich höre nichts als Töne, und vernehme nichts als leere Begriffe. Was liegt denn Ihrem Begriffe von einer gänzlich unbeschränkten Realität zum Grunde? Wenn Ihr Begriff nicht ganz leer seyn soll, was können Sie nanders darunter denken, als irgend eine wahrgenommene Realität im höchsten Grade wie etwa die rothe Farbe im höchsten Grade, die größtmöglichste Undurchdringlichkeit, Schwere ꝛc.? Verwerfen Sie diese, so gestehen Sie nur sofort, daß Sie eigentlich bey dem Begriffe einer uneingeschränkten Realität gar kein Objekt denken, sondern daß Ihr Begriff ein leerer Titel sey, der seinen Gegenstand umsonst erwartet.

Aber

Aber weiter, lassen Sie uns einmal ihre Subsumtion beleuchten! Sie sagen: das Daseyn ist eine Realität. Ist dieses auch wirklich der Fall? Was ist denn eigentlich Realität? doch nichts anders, als das, was das Ding ausmacht? Die Realitäten des Goldes bestehen in seiner Schwere, Dichtigkeit, gelben Farbe ꝛc.; die Realitäten des Menschen in seinen körperlichen Theilen und seinen Gemüthskräften. Durch jede Realität, welche ein Ding hat, ist es etwas. Je mehr ich von einem Dinge Realitäten kennen lerne, desto mehr wird meine Erkenntniß davon erweitert, und mit jeder neuen Realität wächst das Ding. Aber ist wol das Daseyn so etwas, das einem Dinge selbst Zuwachs verschafft? — Offenbar ist das Daseyn nicht selbst etwas, welches von den übrigen Realitäten verschieden wäre, so daß ich

sagen könnte: ein Ding hat Verstand, Willen, Macht ꝛc., und überdem auch das Daseyn. Vielmehr sieht ein jeder, daß das Daseyn ein bloßes Verhältniß zu dem Erkenntnißvermögen ausdrückt, und blos das Setzen der Realitäten bedeutet. Ich kann sie nemlich entweder blos denken, oder sie also denken, daß sie auf das Erkenntnißvermögen wirken und dasselbe bestimmen. Im letzteren Falle legt man ihnen Daseyn bey. Daseyn ist also selbst keine Realität, sondern ein Verhältniß der Realitäten zum Bewußtseyn, welches ein eignes Merkmal erfordert. Nun ist aber niemals der Begriff einer Sache das Merkmal der Existenz derselben, sondern der Zusammenhang derselben mit der Empfindung. Alle Zergliederungen eines Begriffes werden daher nimmermehr die Existenz seines Gegenstandes beweisen können.

Wir vermögen nur die Existenz sinnlicher Gegenstände zu erkennen, weil wir nur solche anschauen und empfinden können. Beziehen wir den Begriff des Daseyns auf etwas Uebersinnliches; so ist der Begriff selbst leer. Denn da wir kein einziges positives und reales Merkmal vom Uebersinnlichen anzugeben im Stande sind; was kann das Setzen von lauter Negationen für eine Bedeutung für uns haben?

Timäus.

Ich gestehe, daß Ihre Einwendungen den Schluß, aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf dessen Daseyn zu schließen, etwas schwächen. Aber man darf bey metaphysischen Gegenständen die Gründe nicht so isoliren; man muß sie in Verbindung wirken lassen.

Aristäus.

Fürs erste, dünkt mich, muß man doch untersuchen, was jeder einzelne Grund, für sich betrachtet, für ein Gewicht habe. Denn größer als es an sich ist, kann es doch auch im Zusammenhange mit andern nicht seyn, wenn man nicht etwa das hinzurechnen will, was das Subjekt selbst aus einer Täuschung hinzusetzt. Ich kann Ihnen aber in Ansehung dieses Beweises, welcher aus dem Begriffe des Dinges das Daseyn des Dinges zu erweisen unternimmt, gar nichts einräumen. Denn er enthält, meiner Meinung nach, nicht das geringste Gewicht, und Sie mögen ihn daher in Verbindung setzen, mit welchem Sie wollen; so kann er dadurch nie eine wahre Kraft erhalten.

Timäus.

Aber so ganz unmöglich ist doch ein solcher Schluß nicht, wie Sie es vorstellen. Setzt denn der Begriff von Tönen, Farben und andern sinnlichen Eigenschaften nicht das Daseyn dieser Eigenschaften zum Voraus? und kann man nicht mit Sicherheit schließen: Wenn keine Farben und keine Töne da wären; so würden wir gar keinen Begriff von ihnen haben? Ist denn also der Schluß von dem Begriffe auf das Daseyn eines Gegenstandes desselben gar zu ungereimt? Ist er so ohne alles Beyspiel?

Aristäus.

Die Fälle, welche Sie anführen, Timäus, sind ganz anders. Hier schließt man nicht aus dem Merkmale des Daseyns, welches in den Begriffen liegt, auf das wirkliche Seyn des

Gegenstandes, sondern aus dem Inhalte der Begriffe, daß derselbe nicht habe entstehen können ohne vorhergegangene sinnliche Eindrücke. Man schließt: „Wo Begriffe sind, welche nicht anders als a posteriori ihrem Inhalte nach haben entstehen können, da müssen Gegenstände daseyn, welche die Eindrücke und durch diese die Begriffe bestimmt haben.„ Hier ist also nicht der Begriff, aus welchem auf das Daseyn seines Objekts geschlossen wird, sondern die Erklärung der Entstehung des Begriffes seinem Inhalte nach, fodert, daß man ein sinnliches Objekt annehme, obgleich dasselbe zu der Zeit, wo der Begriff gedacht wird, nicht eben daseyn muß. — Was aber den Schluß betrifft, wodurch man das Daseyn des vollkommensten Wesens aus dessen Begriffe beweisen will; so geht er darauf hinaus, aus dem Begriffe selbst

das Daseyn herauszunehmen, nicht die Möglichkeit der Merkmale aus dem Daseyn ihrer Objekte abzuleiten. Das letztere würde ein ganz anderer Beweis seyn. Er müßte den Satz darthun, daß den Begriff des allerrealsten Wesens auch nur zu denken, unmöglich wäre, wenn man nicht voraussetzte, daß derselbe erst durch das Daseyn dieses Wesens dadurch verursacht wäre, daß die sinnliche Anschauung oder sonst eine Vorstellung desselben diesen Begriff verursacht hätte. Den letzteren Beweis aber wird wol niemand führen wollen, da sich deutlich genug zeigen läßt, wie der Begriff eines solchen Wesens durch bloße Vernunft entsteht, ohne daß die Einwirkung seines Objektes nöthig, ja auch nur möglich ist.

Timäus.

Man wird Ihnen gern zugeben, daß das allerrealste Wesen nicht so auf das Erkenntniß-vermögen wirkt, wie ein Stein, Metall, Luft, Wasser u. dgl. Aber ist denn dieses die einzige Art, wie uns Objekte bestimmen, uns von ihnen Begriffe zu bilden? Ist nicht das Verhältniß der Wirkung und Ursache ein eben so sicheres Mittel, uns zu einem richtigen objektiven Begriffe von einem Dinge zu leiten, und dessen Existenz zu erkennen? Was bestimmt uns denn, uns einen Begriff von einem Wärmestoffe, Säure-, Wasser-, Kohlenstoffe ꝛc. zu bilden, und die Existenz ihrer Gegenstände anzunehmen? Sind es nicht allein gewisse bestimmte Wirkungen, die uns auffordern, ihnen angemessene Ursachen vorauszusetzen? Und ist das Daseyn dieser Stoffe deshalb weniger

gewiß, weil wir es nicht mit dem Sinnen be-
tasten können? Ich hoffe, Aristäus, Sie sind
nicht ein so grober Epikuräer, daß Sie nur
das für wirklich wollen gelten lassen, was Ihre
Zunge schmeckt oder Ihre Hände berühren?
Denn freylich, wer von einem solchen Grund-
satze ausgeht, mit dem ist alles Disputiren
umsonst.

Aristäus.

Ich habe Ihnen meine Meinung hierüber
schon erklärt. Die Stoffe, deren Sie erwäh-
nen, sind immer noch sinnliche Stoffe, ob sie
gleich für unsre grobe Organisation nicht wahr-
nehmbar seyn mögen. Um sie aber wahrnehm-
bar zu machen, dazu dürfte man nur den
Grad ihrer materiellen Kraft verstärken
oder unsre Sinne verfeinern. Wir dürften nur

die Grade, nicht die Art unsrer Vermögen verändern, um jene Stoffe wirklich anschauen zu können. Sobald uns ein richtiger Schluß auf das Daseyn eines sinnlichen Stoffes führt; so ist das Daseyn desselben gewiß, wir mögen ihn unmittelbar wahrnehmen oder nicht. Eben dasselbe würde auch gelten, wenn ein richtiger Schluß uns auf das Daseyn eines übersinnlichen Dinges führte. Ob aber das letztere durch richtige Schlüsse geschehen könne; dieses ist es eben, was ich bezweifle. Wir befinden uns aber in der That jetzt auf einem ganz andern Standpunkte, als derjenige ist, von welchem wir ausgingen. Sie haben ihn verändert ohne es anzuzeigen. Ich denke nicht, daß Sie es gethan haben, um sich auf diese Art einen Vortheil zu schaffen. Auf allen Fall, glaube ich, wird es für die richtige Beurthei-

lung unseres Streits gut seyn, wenn wir diese Veränderung des Streitpunktes nicht unbemerkt lassen.

Timäus.

Sie sind sehr vorsichtig, Aristäus; ich sehe aber keine so große Veränderung hierin, daß die Sache selbst dadurch verändert würde.

Aristäus.

Gewiß, Timäus, mir scheint Ihre letztere Beweisesart für die Realität des Begriffes vom realsten Wesen eine ganz andere zu seyn, als die erstere. Denn in der ersteren blieben sie bey dem bloßen Begriffe stehen, und unternahmen die Existenz des Wesens durch Analysirung des Begriffs herauszubringen. Jetzt aber scheinen Sie dieses aufzugeben, und wollen

aus den Ursachen, welche uns bestimmen, diesen Begriff zu bilden, oder aus dem, was uns veranlaßt, ihn zu erzeugen, die Existenz seines Gegenstandes beweisen. Sie sagen nemlich, wenn ich Sie recht verstehe, daß uns eine gewisse bestimmte Wirkung nöthige, das Daseyn eines allerrealsten Wesens vorauszusetzen, und als Ursache jener Wirkung anzunehmen. Dieses aber ist in der That ein ganz anderer Schluß, als der erste. Hier nehmen Sie das Daseyn nicht um des Begriffes willen an, den Sie sich von dem Dinge selbst gemacht haben, sondern weil es eine gewisse ausgemachte Wirkung erfodert, das Daseyn desselben als gewiß gelten zu lassen. Wir werden also die Wirkung genau zu untersuchen haben, von welcher Sie auf die Existenz jenes Wesens schließen wollen; ja wir werden nöthig haben, noch höher hinauf-

zugehen, und wir werden die ganze Natur, und das ganze Wesen der Schlußart untersuchen müssen, welche aus der Wirkung die Ursache bestimmt. Wir werden uns nicht entschlagen können, die Begriffe der Ursache und Wirkung selbst genauer zu beleuchten, damit wir aus ihrem Ursprunge und Inhalte ihre Anwendung desto richtiger erkennen und beurtheilen lernen.

Timäus.

Wenn wir die Sache zur größten Deutlichkeit und Gewißheit bringen wollen, so werden wir allerdings uns über alle diese Punkte vereinigen müssen. Ich freue mich, zu sehen, daß Sie Gefallen an diesen trockenen aber gewiß sehr wichtigen Untersuchungen finden. Sie haben diese Gegenstände so inne, daß man

wol merkt, Sie sind erst kürzlich damit beschäfftiget gewesen. Mir kommen sie eigentlich nie aus dem Sinne, und ob ich gleich selten jemanden finde, mit dem ich mich darauf einlassen kann, so machen sie doch meine Lieblingsgedanken in meiner Einsamkeit aus. Desto willkommener ist mir die Gelegenheit, auch einmal endlich meine Gedanken mittheilen zu können. Aber unsere Untersuchung ist lang, Aristäus; wollen wir nicht lieber die freie Natur besuchen und unser Gespräch im Spazierengehen fortsetzen? Wenn ich gleich eben sonst kein Freund von Epikurs Philosophie bin; so liebe ich doch seine Gärten. Daher lassen Sie uns dorthin gehen, und unsre Materie weiter verfolgen.

Aristäus und Philo waren dieses zufrieden, und so gingen wir alle in den schönen

Garten, welcher das Landhaus des Timäus umgiebt, wodurch das philosophische Gespräch eine Zeitlang unterbrochen wurde.

Zweyte Abtheilung.

Die weite Aussicht, welche man von den Terrassen in den Garten des Timäus beherrscht, hatte uns alle mit großem Vergnügen erfüllt, und beschäfftigte die Gesellschaft sehr lange. Endlich nahm das philosophische Gespräch durch folgende Wendung wieder seinen Anfang:

Timäus.

Etwas paradoxeres und zugleich ungereimteres hat doch wol die Philosophie nicht aufzuweisen, als die Meinung, daß die pracht-

volle Natur, die uns jetzt mit so vielem Entzücken erfüllt, gar nicht dasey.

Philo.

Sie haben recht, Timäus, es klingt sehr lächerlich, wenn man die Realität und Existenz dessen leugnen will, was man empfindet. Dennoch müssen Sie gestehen, daß, wenn es darauf ankommt, einen philosophischen Beweis für die Existenz der Körper zu geben, dieses große Schwierigkeiten hat. Und ich glaube, daß diejenigen, welche die Existenz der Körper leugneten, auch weiter keine Absicht dabey hatten, als nur das Mangelhafte der metaphysischen Beweise für deren Wirklichkeit fühlen zu lassen.

Aristäus.

Ich finde Ihre Bemerkung sehr gegründet, Philo. Was mich anbetrifft, so habe ich

immer

immer geglaubt, daß die Philosophie denen mehr zu verdanken hat, welche die gemeinen Meinungen angegriffen, und die entgegengesetzten Paradoxa vertheidiget haben, als denen, welche die Behauptungen des gemeinen Verstandes durch unzureichende Gründe befestiget zu haben sich einbildeten. — Und dieses scheint mir gerade der Fall mit dem Paradoxon zu seyn, dessen Sie erwähnen. Daß es außer uns Körper gebe, glaubt man aus hinreichenden Vernunftgründen demonstriren zu können, und dennoch stellt die Philosophie Grundsätze auf, welche die vermeinten Vernunftgründe für das Daseyn der Körper gänzlich entkräften. Erst nemlich, sagte man: es müssen Körper außer uns seyn, weil etwas da seyn muß, das die Vorstellungen von ihnen in uns verursacht, und dieses Etwas sind die Körper. Dann

zeigte man, daß alles, was wir von den Körpern erkennen, Farbe, Geruch, Geschmack, Härte, Figur, Bewegung ꝛc. nichts als Modificationen unsrer Sinnlichkeit wäre. Wenn wir aber alle diese Merkmale von unserm Begriffe des Körpers abziehen; was bleibt alsdenn noch vom Körper übrig, das man für das Aeußere halten könnte? Offenbar nichts, als ein leerer Begriff. Das Etwas, welches die Vorstellung der Körper verursachen soll, wenn ja ein solches daseyn muß, braucht nun kein Aeußeres (im Raume existirendes) mehr zu seyn. Ja der ganze Raum, als Sinnesvorstellung, ist nichts, als bloße Vorstellung und Modification der Sinnlichkeit. Es kann eben so gut ein Inneres seyn. Die ganze Reihe der Vorstellungen kann selbst nur durch Vorstellungen verursacht seyn. Was könnten die Vertheidiger

der Körperwelt dagegen Gründliches einwenden, wenn sie keinen bündigeren Schluß für das Daseyn der Körper hätten, als den, welcher von einem Etwas hergenommen war, das die Vorstellungen der Körper verursachen müßte?

Timäus.

Freilich, wenn man die Sache blos von der spekulativen Seite betrachtet, so mögen diese Streitigkeiten nicht ganz ohne Nutzen gewesen seyn. Indessen müssen Sie auch bedenken, daß die mehresten der Einwürfe auf einem, wie es scheint, mit allem Fleiß unterhaltenen Mißverstand gebauet sind, und daß man auf die Erklärungen wenig Rücksicht nimmt, welche man so oft über seine Behauptungen gegeben hat, sondern nur immer fortfährt, Paradoxen zu behaupten, und sie mit Gründen zu unter-

stützen, welche angeblich gemeinschaftliche Grundsätze seyn sollen, die es aber doch, recht besehen, gar nicht sind.

So hat man z. B. gar nicht darauf geachtet, daß, wenn z. E. Leibnitz und andere das Daseyn der Körper beweisen, sie gar nicht behaupten, der Geschmack, Geruch, das Harte, Weiche, die Farben ꝛc. außer uns existiren. Denn sie wissen sehr wohl, daß dieses alles nur Empfindungen in uns sind. Sie räumen ferner ein, daß in der Vorstellung des Raumes und der Bewegung viel Scheinbares ist. Aber sie behaupten, daß dennoch etwas von dem vorstellenden Subjekte verschiedenes dasey, das allen genannten Empfindungen correspondire, daß dieses das wahre Aeußere, die Materie an sich betrachtet sey, welche nur durch

unsre Sinnlichkeit auf eine gewisse Weise modificirt, vorgestellt würde.

Aristäus.

Sie thun, wie mich dünkt, dem Idealisten unrecht. Ich glaube gar nicht, daß sie sich irgend eine andere Vorstellung von dem Systeme der Dogmatiker machen, oder ihren Untersuchungen zum Grunde legen, als diejenige ist, welche Sie so richtig dargestellt haben. Gerade der Satz, daß etwas von dem Subjekte verschiedenes daseyn müsse, welches den Empfindungen des Aeußeren correspondire, und die Ursache derselben enthalte, ist es, wovon sie den Beweis vermissen, und welchen sie für unmöglich halten.

Timäus.

Sehr seltsam! Ist denn dieses nicht ein Grundsatz? Läßt es sich nicht aus der Logik

beweisen, daß jedes Ding seine Ursache haben müsse, und daß jede Wirkung von ihrer Ursache verschieden, d. h. außer ihr sey, und daß die Ursache allemal ihrer Wirkung entspreche, d. h. den vollkommen hinreichenden Grund derselben enthalte?

Aristäus.

Sie behaupten viel mit einemmal, Timäus. Aber ein Idealist würde, meines Erachtens, sehr viele gegründete Einwendungen gegen Sie machen können. Erstlich würde er sagen, zweifle ich daran, daß der Satz: jedes Ding hat seine Ursache, sich aus der Logik beweisen lasse, da diese nur die Gesetze des Denkens, nicht aber Gesetze der Dinge oder der Sachen, enthält. Ich muß vielmehr die Allgemeinheit jenes Satzes als völlig grundlos verwerfen. Zweitens bemerke ich, daß die Aus-

drücke außer einander, und von einander ver-
schieden, für gleichbedeutend ausgegeben wer-
den, da sie doch, meines Erachtens, ganz ver-
schiedene Verhältnisse anzeigen. Das Verschie-
denseyn geht auf den Unterschied der Merkmale,
und wird durch den Verstand bestimmt; das
Außereinanderseyn geht auf den Unterschied
der Oerter, ist ein Raumverhältniß, und wird
durch die Sinne bestimmt. Mein Begriff von
Gott ist von dem Begriffe der Welt verschie-
den, aber er ist nicht außer demselben. Das
letztere Merkmal paßt gar nicht auf ihn. Ein
rechter Winkel (a, b, c) ist außer einem andern rech-
ten Winkel (d, e, f), aber beide sind nicht im min-
desten verschieden. Drittens: wenn die Be-
hauptung, daß die Vorstellungen ihren Ob-
jekten entsprechen, irgend einen vernünftigen

Sinn haben soll; so kann sie nichts anders hei-
ßen, als, die Objekte sind so, wie es durch die
Vorstellungen bestimmt ist. Also: der Apfel
wird nicht nur süß, rund, hart ꝛc. empfunden,
sondern ist auch süß, rund, hart ꝛc. an sich be-
trachtet. Oder wenn diese Eigenschaften für
Sinnesschein erklärt werden; so muß man be-
stimmen, was das Ding sonst ist. Verläugnet
man nun hierdurch die äußeren sinnlichen Ei-
genschaften, läugnet man dann nicht das ganze
Aeußere, und läßt nur das Wort stehen? End-
lich ist Aehnlichseyn und den hinreichenden
Grund von einer Sache enthalten, ganz et-
was Verschiedenes. Niemand kann leugnen,
daß sehr unähnliche Dinge den hinreichenden
Grund von einander enthalten. Das Feuer
hat mit dem Schmerze, den es verursacht, nicht
die mindeste Aehnlichkeit. Und so ist es, nach

Begriffen zu schließen, gar nicht nothwendig, daß die letzte Ursache der Vorstellung des Aeußern selbst etwas Aeußeres sey.

Timäus.

Ich gestehe, daß man die Begriffe sehr künstlich verwirren kann, wenn man die Spekulation zu weit treibt; aber nimmermehr wird der Satz, daß etwas Aeußeres dasey, das auf uns wirke, seine Evidenz verliehren, und alle Sophistereien werden ihn nicht umwerfen können.

Aristäus.

Ich bin mit Ihnen vollkommen einig. Nur wird die Frage seyn: wer ist es eigentlich, der hier die Begriffe verwirrt? Sind es die, welche auf die oben angegebene Art das Daseyn

der Materie beweisen? oder sind es die Idealisten? Nach meiner Meinung verwirren beide Parteien die Begriffe, und die ersteren noch mehr, als die letzteren.

Timäus.

Sie reden ganz neue Dinge. Aber lassen Sie doch hören!

Aristäus.

Beide verwirren den Begriff Ursache, und machen einen ganz falschen Gebrauch von demselben. Dieser Begriff ist es also, welcher vorzüglich unsre Aufmerksamkeit verdient. Sie gestehen zu, daß der Satz: jedes Ding hat seine Ursache, die Basis ist, worauf beide Parteien ihre Behauptung bauen. Die eine sucht die Ursache der Vorstellungen im Aeußeren,

die andere Partei im Inneren. Beide aber setzen den Grundsatz und die Anwendbarkeit auf ihre Materie zum Voraus. Lassen Sie uns aber vor allen Dingen zuerst den Sinn und den Grund jenes Princips genauer untersuchen. Dieses führt natürlicher Weise zu der Frage: woher der Begriff der Ursache entstehe, und was uns dazu berechtige, ihn mit dem Begriffe eines jeden Dinges überhaupt zu verknüpfen.

Timäus.

Ich will Sie nicht unterbrechen, Aristäus. Sie wissen so gut, als ich, daß weder Locke noch Leibnitz diese Fragen vernachlässiget haben. Da Sie nicht damit zufrieden sind; so bin ich begierig, das zu hören, was Sie darüber zu sagen wissen.

Aristäus.

Alle bisherige Philosophen haben den Begriff der Ursache so angesehen, als ob er ein von den Dingen selbst abgezogenes Merkmal wäre. Einige, wie Aristoteles und Locke, hielten dafür, er sey aus der Erfahrung entsprungen. Die Erfahrung, sagen sie, lehrt uns, daß ein Ding durch das andere wirklich wird, und dieses Verhältniß giebt dem Begriffe von Ursache und Wirkung seinen Ursprung. Wir bemerken dieses Verhältniß an so vielen Millionen Dingen; es ist so viele Jahrhunderte hindurch bemerkt worden, daß wir es, durch diese Allgemeinheit der Erfahrung bestimmt, für ein allgemeines Verhältniß aller Dinge halten, und es zum Wesen der Dinge selbst rechnen. Sie gründen also den Satz: daß jedes Ding seine Ursache habe, auf

Analogie und Erfahrung. Andere, wie Plato und Leibnitz, welche wol bemerkten, daß mit der Analogie und Erfahrung niminermehr eine Gewißheit erwachsen konnte, ob die ursachliche Verknüpfung wirklich zum Wesen der Dinge gehörte, versuchten einen andern Weg. Denn Erfahrung kann nicht einmal lehren, daß alles in der sichtbaren Welt seine Ursache habe, und daß dieselben Dinge auch in aller Zukunft dieselben Folgen haben werden. Noch weit weniger aber kann Erfahrung und Analogie uns berechtigen, dieses Verhältniß auf alle Dinge überhaupt überzutragen, daß es auch zum Wesen derer Dinge gehöre, die wir gar nicht erfahren können. Leibnitz glaubte daher, daß der Begriff der Ursache, so wie mehrere andere ihm ähnliche Begriffe, dem menschlichen Verstande angebohren seyn, und daß der Verstand

vermöge seiner Natur das ursachliche Verhältniß zwischen den Dingen voraussetzen müsse.

Timäus.

Und was haben Sie gegen die letztere Behauptung einzuwenden?

Aristäus.

Erstlich scheint es gar nicht nothwendig zu seyn, daß der Verstand zu jedem Dinge eine Ursache denke. Denn der Begriff eines Dinges schließt den Begriff der Ursache nicht in sich. Jedermann denkt auch Gott ohne eine Ursache desselben. Zweitens folgt daraus, daß unser Verstand durch sich selbst genöthiget ist, die Dinge wie Ursache und Wirkung verknüpft zu denken, noch nicht, daß diese Verknüpfung unter den Dingen selbst statt habe. Denn wie

kann denn die Beschaffenheit unsers Verstandes ein Gesetz für die von demselben ganz verschiedenen Dinge enthalten? Diese letztere Schwierigkeit ist es insonderheit, welche der Leibnitzischen Theorie den Eingang auf immer versperren muß. Es scheint daher kein anderer Weg übrig zu seyn, als eine ganz neue Deduction des Begriffes der Ursache und aller ähnlichen Begriffe zu versuchen.

Timäus.

Es ließe sich vielleicht noch manches gegen das, was Sie von der Leibnitzischen Theorie sagen, erinnern. Ich will Sie aber erst ausreden lassen. Welches ist also die neue Ableitung, die Sie in Vorschlag bringen?

Aristäus.

Ich glaube, Leibnitz hat darin ganz richtig gesehen, daß es ein natürliches Gesetz des

Verstandes ist, daß er, so bald ihm ein Gegenstand gegeben ist, sich nach einem andern umsieht, den er als Grund mit ihm verknüpfen könne. Das dem Verstande angebohrne Gesetz ist: zu jeder Erkenntniß einen Grund zu suchen, woraus dieselbe abgeleitet werden kann. Wenn nun die Erkenntniß reale Dinge vorstellt; so ist es natürlich, daß der Verstand auch nach dem Grunde der realen Dinge forscht, oder nach demjenigen Dinge frägt, welches den Grund der Realität oder Wirklichkeit dieses Dinges enthält, und welches in dieser Hinsicht die Ursache des letzteren genannt wird. Daß aber unter den Dingen auch wirklich eine solche Verbindung statt habe, kann aus dieser Einrichtung des Verstandes noch nicht geschlossen werden. Wenn man hingegen aus der Natur der Gegenstände einsähe, daß diese gar nicht

anders

anders erkannt werden könnten, als in wie fern sie in durchgängiger ursachlicher Verknüpfung unter einander stehen, so daß jedes Ding seine Ursache hat; dann würde man allerdings folgern können, daß jenes Gesetz des Verstandes auch Gesetz der Gegenstände wäre.

Timäus.

Was Sie sagen, Aristäus, ist überaus dunkel.

Aristäus.

Erlauben Sie also, daß ich mich deutlicher zu machen suche. Wenn die Natur und das Wesen der erkennbaren Gegenstände durch die Natur und das Wesen unseres eignen Erkenntnißvermögens bestimmt wäre; so würden diese

unterworfen seyn, ohne welche das Erkenntnißvermögen gar keine Objekte vorstellen könnte, und diese Gesetze wären dann zugleich Gesetze der Objekte. Nun scheint dieses in Ansehung der für uns erkennbaren Gegenstände wirklich der Fall zu seyn.

Die Natur unseres Erkenntnißvermögens erfodert, daß jedes Objekt, welches wir uns vorstellen sollen, durch die Sinne gegeben sey; oder wir können uns nur durch Empfindung etwas vorstellen; es sey nun, daß wir das Ding unmittelbar empfinden, oder daß wir es uns nach der Aehnlichkeit mit einer andern Empfindung vorstellen. Das Empfindbare aber können wir uns nicht anders, als in einer gewissen bestimmten Form vorstellen, nemlich das, was von uns verschieden ist, im Raume, welches

wir daher das Aeußere nennen, und die Vorstellungen in uns, in der Zeit, die wir daher das Innere nennen. Jenes muß aber, da es ebenfalls vorstellbar ist, auch in die Zeit vorgestellt werden. Also ist die Zeit die allgemeine Form, in welcher alles vorstellbar ist. Die Zeit und der Raum werden selbst nicht empfunden; sie sind daher auch selbst keine Objekte, sondern nur die Formen, worin das Objektive vorgestellt wird, welche durch unser Erkenntnißvermögen bestimmt sind, und wovon wir nur dadurch eine Vorstellung erhalten, wenn wir darauf achten, wie die sinnlichen Objekte angeschauet werden.

Das Empfindbare ist das Objektive in der Erkenntniß. Wenn nun dieses als wirkliches Objekt in der Erkenntniß vorgestellt wer-

den soll; so kann es nicht anders, als durch den Verstand geschehen, so daß der Verstand nach seinen Gesetzen sich gewisse Größen und Realitäten vorstellt, und diese unter einander als Ursache und Wirkung verknüpft. Eine solche Erkenntniß wird sodann Erfahrung genannt. Diese Erfahrung würde gar nicht möglich seyn, wenn das Empfindbare nicht so beschaffen wäre, daß es den Gesetzen des Verstandes gemäß verknüpft werden könnte. Und dieses ist der einzige hinreichende und wahre Grund, weshalb die Gesetze, nach welchen der Verstand sich allein Objekte denken kann, auch Gesetze des Empfindbaren oder des Objektiven selbst sind. Denn dieses ist nur in so weit für uns etwas Reales und Objektives, als es von dem Verstande als solches gedacht werden kann. Es kann aber von ihm nicht anders

also gedacht werden, als in wie fern es seinen Gesetzen gemäß ist.

Wir nennen den Inbegriff alles Empfindbaren, das sich durch den Verstand als Objekt denken läßt, Natur. Natur ist also immer nur etwas, das sich auf ein sinnliches Erkenntnißvermögen bezieht, und was nicht durch dieselbe vorstellbar ist, gehört nicht zur Natur. Natur ist das Empfindbare in der Zeit und im Raume, in wie fern es auch durch Begriffe vorgestellt oder gedacht werden kann. Es kann aber nicht gedacht werden, wenn es nicht unter die Begriffe der Größe und Realität subsumirt werden kann, wenn nicht die außereinander befindlichen Dinge sich wie Grund und Folge verhalten, und in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen überhaupt stehen, daß sie durch dasselbe vorstellbar werden. Jene Be-

griffe drucken daher nichts aus, als Formen oder Gesetze des Verstandes, wornach derselbe Gegenstände denken muß; sie sind für sich betrachtet leer, und keine Merkmale, wodurch wir uns eine reelle Vorstellung von einem Dinge machen könnten; diese erlangen wir erst, wenn die Begriffe auf das Anschauliche oder Empfindbare bezogen und dadurch gleichsam ausgefüllt werden. Fehlt das Anschauliche, oder abstrahiren wir von demselben; so gewährt der bloße leere Begriff keine Erkenntniß von irgend einem Dinge mehr, sondern drückt blos eine Regel aus, wornach der Verstand das Anschauliche verknüpfen muß. — So giebt uns erst die Zeit ein Merkmal an, woran wir erkennen können, ob ein Ding Ursache sey oder nicht, nemlich das regelmäßige Vorhergehen des einen Dinges vor dem andern, nur die vorhergehende

Zeit macht die Wirklichkeit der folgenden mög-
lich. Reden wir von einer Ursache außer der
Zeit, so wissen wir gar nicht, was dieses für
ein Ding sey. Kurz, alle unsre Begriffe sind
nur auf Natur anwendbar, d. h. auf die Din-
ge, in wiefern sie unsere Sinne afficiren oder
Erscheinungen sind. Denn Erscheinungen und
sinnliche Gegenstände sind einerley Begriffe.
So begreifen wir also zwar, daß a priori von
allen sinnlichen Gegenständen das Gesetz gelte,
daß jeder derselben seine Ursache habe: aber
daß auch jeder nichtsinnliche Gegenstand, jedes
Ding überhaupt, ohne daß es in einer Bezie-
hung auf die Sinne stehe, eine Ursach haben
müsse, ist eine völlig grundlose und leere Be-
hauptung, weil wir dann so wenig eine Er-
kenntniß vom Gegenstande, als von der ursach-
lichen Verknüpfung haben.

Timäus.

Ihre Schlußfolge ist lang, und kommt mir immer noch schwer vor. Wenn ich nicht irre, gehet Ihre Lehre dahin, zu behaupten, daß ich die Wirkung vor mir haben, oder sinnlich wahrnehmen müsse, um auf eine Ursache derselben zu schließen. Dieses ist ganz richtig; aber Sie gehen noch weiter, und wollen, daß die Ursache, welche als ein Objekt erkannt werden soll, selbst wieder ein sinnliches Ding seyn müsse. Sie sagen, daß es ein Gesetz unseres Verstandes sey, alles, was er als Objekte denken soll, nach gewissen Gesetzen (worunter Sie auch das Gesetz der Causalität zählen,) zu verknüpfen, und daß eben daher auch aus der bloßen Betrachtung des Verstandes zu erkennen sey, daß alle seine Objekte nach diesen Gesetzen wirklich reell verknüpft seyn müssen. Sie erklären fer-

ner, daß ein materielles, objektives Merkmal in die reinen Begriffe des Verstandes erst aufgenommen werden müssen, um zu bestimmen, auf welche Gegenstände dieselben anzuwenden sind, und daß die vermittelnde Vorstellung wenigstens in Beziehung auf die Causalverknüpfung der Sinnesgegenstände die Zeit sey, wodurch man die bestimmte Ordnung der Dinge in der Zeit festsetzen könne. Ich glaube nun die Folge ihres Raisonnements einzusehen. Sie werden nemlich sagen: da die Zeit unendlich ist, so muß auch das Causalitätgesetz als ins Unendliche fortgehend angenommen werden, und es kann also von keinem Sinnesgegenstande auf eine absolut erste Ursache, sondern immer nur auf eine Ursache, die vor einer Wirkung vorhergeht, die aber wieder in der vorhergehenden Reihe der Erscheinungen ihre Ursache hat, und

so ins Unendliche geschlossen werden. Allein ich frage: ist es nicht eben so gewiß, daß dieser Begriff einer unendlichen Reihe ein bloßer Begriff der Einbildungskraft ist? und ist es nicht ein wesentliches Gesetz, daß die Reihe der Ursachen doch irgend einmal aufhören, daß es eine erste, absolute oder letzte Ursache geben müsse? Und ist also der Schluß von einer gegebenen Reihe von Wirkungen auf eine erste, absolute Ursache nicht gegründet?

Aristäus.

Hier, mein lieber Timäus, ist eben der Punkt des Irrthums. Sie betrachten die Sinnenwelt als ein wirkliches gegebenes Ganzes, und suchen nun, weil es seinem Begriffe nach etwas Zufälliges ist, eine Ursache außer ihm. Sie bemerken aber nicht, daß der Be-

griff einer Welt, die ein gegebenes absolutes Ganzes wäre, in der That ein gänzlich leerer und nichtiger Begriff ist, eben so, wie der Begriff von einer Ursache, die außer dieser Welt und von ihr verschieden seyn soll. Unsere Welt ist die Natur, der Inbegriff sinnlicher Gegenstände. Diese ist kein vollendetes Ganzes, außer welchem noch etwas anderes Ganzes, wie etwa das Leere, anzutreffen wäre. Die Natur ist eine Beziehung eines uns unbekannten Etwas (das wir als Ding an sich denken) auf das sinnliche Erkenntnißvermögen; folglich außer dieser Beziehung gedacht, nichts. Daher ist Natur, wo die Sinne etwas entdecken können, und so lange sie etwas vorstellen können. Für die Sinne kann nirgends ein Ende der Welt seyn. Denn dieses ist nicht wahrnehmbar. Wo Sinne hingerathen können, da ist Etwas Sinn-

liches. Alle Räume, die sie antreffen, sind erfüllt, alle Zeiten, welche existiren, sind voll Begebenheiten. Ich kann niemals sagen: hier ist eine Grenze, wo der erfüllte Raum aufhört, hier ist ein Punkt, wo die leere Zeit angeht. Denn weder der Raum, noch die Zeit sind etwas, sie sind, in abstracto betrachtet, blos die Functionen, wodurch die Sinnlichkeit sich etwas vorstellt.

Das also, was Sie bestimmt, eine Ursache außer der Welt zu suchen, ist, daß Sie die Welt als ein Ding an sich selbst betrachten, und den Gesichtspunkt ganz verlassen, daß sie ein unbestimmter Inbegriff von Erscheinungen sey, zu dessen Vorstellung als eines absoluten Ganzen zu gelangen, nicht möglich ist. In der Welt selbst treffen wir also zwar Ganze an,

deren Ursachen wir in andern bestimmten Theilen der Welt anzutreffen voraussetzen können.

Aber die Sinnenwelt selbst ist gar kein absolutes, für sich gegebenes Ganzes, außer dem wir uns noch etwas neben ihm zur Vergleichung vorstellen könnten. Alles, was wir uns reell vorstellen können, ist in ihr. In ihr sind alle bestimmte Grenzen anzutreffen. Denn Grenzen können wir uns nur da vorstellen, wo wir etwas anderes erkennen können, das da begrenzt. Dieses ist aber bey der Vorstellung eines begrenzten Weltganzen nicht möglich, und der letzte Begriff ist daher ein völlig leerer Begriff.

Timäus.

Diese Ansicht der Sachen ist freilich neu. Aber ist sie auch richtig? Sie zerhauen den

Knoten, und weisen die ganze Frage nach einer Ursache der Welt ab, weil der Begriff von der Welt selbst leer ist, also es gar keine Welt für uns giebt. Ich habe es also mit einem Idealisten zu thun.

Aristäus.

Nicht zu rasch, Timäus. Ein Idealist glaubt ja wirklich den ganzen Grund der Sinnenwelt erforscht zu haben. Er hält die Ideen für das Ding selbst, und erklärt den Raum mit allem, was in ihm ist, für Schein. Da er nun die Ideen doch wieder für zufällig erklären muß; so wird die Frage nach einer hinreichenden Ursache seiner Welt für ihn allerdings einen Sinn haben. Die Kritik der Vernunft aber erkennt die Meinung, als ob Ideen das Reale wären, welches den sinnlichen Erschei-

nungen zum Grunde läge, für grundlos; sie hält die sinnlichen Erscheinungen für das einzige wahre Reale unserer Erkenntniß, alle Begriffe aber von Dingen an sich, welche das eigentliche Wesen, die Basis dieser Erscheinungen ausmachen sollen, für bloße Ideen und Chimären. Dieses System ist also dem Idealismus eben so sehr als dem Materialismus entgegengesetzt, der ebenfalls die Materie für ein Ding an sich selbst erklärt, und dadurch nicht minder unverständlich wird, als der Idealismus. Denn der Begriff einer absoluten Materie, welche durch Begriffe gedacht wird, ist so sinnlos, als der Begriff von Ideen, welche als Materie angeschauet werden.

Timäus.

Ich begreife Sie nicht, Aristäus; Ihre Welt soll kein reelles Ding und doch auch keine

bloße Vorstellung seyn. So sagen Sie mir denn doch, was ist sie eigentlich?

Aristäus.

Allerdings ist sie ein reelles Ding, nur kein Ding, wie es sich der bloße Verstand ohne Beziehung auf die Sinnlichkeit denkt; sie ist ein blos sinnliches Ding, eben daher auch, ohne in Beziehung auf die Sinne gar nicht vorstellbar; eben daher müssen wir es uns auch immer unter den Schranken der Sinnlichkeit vorstellen, und wenn wir es wagen, diese Schranken (Raum und Zeit) entweder den Dingen absolute beyzulegen, oder sie davon zu trennen, und uns Dinge ohne diese Schranken vorstellen zu wollen; so verfallen wir jedesmal ins Leere, und unsre Erkenntniß wird ein bloßes Spiel mit Begriffen, die keinen Gegenstand haben.

Timäus.

Timäus.

Ihre Welt wird sonach ein Ding seyn, das ganz von den Sinnen abhängt. Wenn keine Sinne wären, werden Sie sagen müssen, so wäre keine Welt. Sonne, Erde, Mond, und alles, was sie enthalten, werden also mit der Sinnlichkeit verschwinden. Die Vorstellung, als ob das Sternengebäude noch fortwährete, wenn wir auch nicht mehr sind, muß nach Ihnen ein leerer Schein seyn. Die ganze Welt ist nach Ihnen nichts, als ein Inbegriff sinnlicher Vorstellungen. Denn was sind Ihre Erscheinungen anders? Ist aber die Bewegung der Erde und der Gestirne blos eine sinnliche Vorstellung, so wird sie außer derselben gar nichts seyn, und jeder Tod eines Menschen, ja selbst der bloße Schlaf desselben, wird allemal eine ganze Welt vernichten, so wie jeder, in

dem sinnliche Vorstellungen entstehen, sich eine neue Welt erschafft. Ist dieses etwas anders, als der gröbste Idealismus, und wenn es dieser nicht ist, ist es nicht noch etwas Schlimmeres, etwas, das weit inconsequenter ist? Sie reden von Objekten, von sinnlichen Gegenständen. Aber was sind diese anders als sinnliche Vorstellungen? Und verdienen wol sinnliche Vorstellungen den Namen von Objekten in dem Sinne, in welchem dieses Wort gewöhnlich genommen wird, wenn man etwas von den Vorstellungen verschiedenes darunter versteht, ein Etwas, welches bleibt und beharret, wenn auch die Vorstellung davon verschwindet und wechselt? Wie können Sie von solchen Objekten reden, ohne etwas für sich Bestehendes und Beharrliches im Raume, also ein wahres Ding an sich anzunehmen? Denn was kann dieser Ausdruck

anders bedeuten, als ein Ding, welches für sich selbst bestehet, welches bleibt, Veränderungen erleidet ꝛc., wenn es auch gar nicht vorgestellt wird?

Aristäus.

Sie machen die Schwierigkeiten, welche die von mir vorgetragene Meinung drücken, sehr bemerklich, Timäus. Und ob Sie mich gleich nicht von der Unrichtigkeit meiner Grundsätze überzeugt haben; so fühle ich doch, wie schwer es sey, sie also mitzutheilen, daß sie nicht mißverstanden werden, und daß alle unrichtige Anwendungen und Folgen verhütet werden. Sie müssen aber selbst gestehen, daß Dunkelheiten fast unvermeidlich sind, wenn man mit der Erkenntniß bis aufs Ursprüngliche in der menschlichen Erkenntniß stößt. Freilich

werden diejenigen leichter den Schein der Deutlichkeit erhalten, welche sich das Ursprüngliche mit dem, was Erfahrung giebt, als homogen vorstellen. Aber bey näherer Ansicht findet sich doch, daß diese Deutlichkeit nichts aufklärt, daß man sich etwas klar vorstellt, was aber gar nicht die Sache ist, welche man sich vorstellen soll und will, und daß folglich nur in der Einbildung an Erkenntniß etwas gewonnen ist. Ich will versuchen, Ihnen meine Gedanken so deutlich vorzulegen, als es mir möglich ist. Vielleicht gelingt es mir, Sie von dem Unterschiede meiner Ideen, und derer, welche Sie als die meinigen vorgetragen haben, zu überzeugen.

Unser Streit hängt sich zuerst an den Ausdruck sinnlicher Vorstellungen. Wir ver-

stehen nemlich unter den Vorstellungen gewisse bestimmte Veränderungen unseres inneren Sinnes, welche im steten Flusse und Wechsel sind. Wer nun sagen wollte, daß die Erde, auf welcher wir gehen, das Wasser, welches die Schiffe trägt, kurz die ganze räumliche Welt, eine bloße Modifikation des inneren Sinnes, eine bloße Vorstellung sey, der würde unstreitig eine große Ungereimtheit sagen. Denn die inneren Vorstellungen, welche durch den Sinn zu unserm Bewußtseyn gelangen, sind selbst nichts, als eine besondere Art natürlicher Phänomene, die mit den äußeren Gegenständen, was das Allgemeine betrift, völlig gleichartig sind. Unmöglich also können Sie meine Meinung so auslegen, als ob ich behauptete, der Raum mit allem, was in ihm ist, hienge von den in den Menschen wechselnden Vorstel-

lungen ab, oder wäre nichts als ein Inbegriff solcher Vorstellungen selbst. Denn dieses würde mit andern Worten nur soviel gesagt seyn, als: die äußeren Phänomene sind innere Phänomene; welches nicht blos eine Ungereimtheit ist, sondern auch nicht einmal einen Schein von Erklärung über das giebt, was man eigentlich wissen will.

Das Problem nemlich, dessen Auflösung man sucht, heißt: Wie ist Erfahrung (äußere und innere) möglich? Alle Parteien vereinigen sich in der Antwort: dadurch, daß Gegenstände, die nach gewissen Gesetzen verbunden sind, auf die Sinne wirken, welche sie vorstellen, und die der Verstand den in ihnen selbst gegründeten Gesetzen gemäß, denkt. Aber muß man weiter fragen: was sind diese Gegenstände an sich betrachtet? Hier spalten sich die Philoso-

phen in mehrere Parteien. Sie sind, sagen einige, das an sich selbst, was sie für die Sinne, die in Verbindung mit dem Verstande wirken, sind. Andere sagen, sie sind an sich Vorstellkräfte, Monaden. Erst dadurch, daß diese die Sinne vorstellen, entspringt der regelmäßige Schein der Sinnenwelt. Sie sind, behaupten noch andere, bloße Vorstellungen, die nur von den Sinnen als Etwas vorgestellt werden, das aber nur ein Schein ist. Gegen alle diese Parteien erhebt sich die Kritik der Vernunft, und behauptet, daß die Frage: Was die Dinge an sich sind, ganz unbeantwortlich ist. Der Begriff eines Gegenstandes ist durch das Wesen der Sinnlichkeit und des Verstandes bestimmt. Der Ursprung der Sinnesgegenstände außer den Sinnesgegenständen liegt über alle Grenzen der menschlichen Erkenntniß hinaus. Das

Ursprüngliche, was wir erkennen, sind selbst sinnliche Gegenstände, der erfüllte Raum außer uns und die Vorstellungen in uns. Die Formen, ohne welche diese Dinge gar nicht erkennbar wären, sind durch die Vorstellungen dieser Dinge selbst bestimmt, indem unser Verstand genöthiget ist, gewisse Gesetze als nothwendige Merkmale derselben zu denken, deren weiteren realen Grund aber zu erforschen, für uns völlig unmöglich ist. Wir können daher zwar bestimmen, welche Merkmale ein für uns möglicher Gegenstand schlechterdings haben muß, aber dieses sind dann keine Merkmale für Dinge an sich, sondern blos für Dinge, welche von uns vorgestellt und erkannt werden können, die eben in dieser Hinsicht Erscheinungen heißen. Der erfüllte Raum, oder die Sinnenwelt, ist daher der wahre reale und einzige Gegenstand unsrer

Erkenntniß, jedoch kann er blos als Etwas vorgestellt werden in Beziehung auf ein Erkenntnißvermögen, das gerade solchen nothwendigen Gesetzen unterworfen ist, als das unsrige. Was die Dinge ohne alle Beziehung auf ein solches Erkenntnißvermögen seyn mögen, davon können wir nichts wissen. Daß wir aber sinnliche Objekte außer uns oder einen erfüllten Raum sehen, und als wahr annehmen müssen, so bald wir uns afficirt fühlen, daß wir diese Gegenstände durch die Empfindung selbst, als Ursachen der Empfindung bestimmen, daß wir den Objekten, welche wir als Ursachen denken, Eigenschaften beylegen, die den Substanzen im Raume gehören, und die durch ihre Einwirkung auf unsre Empfindung näher bestimmt sind, daß diese räumlichen Substanzen auf einander einfließen, und nach Gesetzen, die von

den inneren Veränderungen des Subjekts (Vorstellungen) ganz unabhängig sind. Diese und mehrere andere Sätze, welche sämmtlich die objektive Realität der sinnlichen Gegenstände aussagen, sind entweder ursprüngliche Grundsätze, oder Folgen daraus, die aber keine weitere Ableitung zulassen. Dieses will also sagen: es ist durch die Natur und das Wesen unseres Erkenntnißvermögens bestimmt, einen erfüllten Raum oder Materie außer uns zu setzen, so bald wir uns durch gewisse Empfindungen afficirt fühlen; welches aber gar nicht bedeutet, daß unser Erkenntnißvermögen oder die Vorstellungen desselben die Ursache des erfüllten Raumes oder der Materie wären, eine Ungereimtheit, die nur einem Unsinnigen einfallen kann. Unser Erkenntnißvermögen ist aber der Erkenntnißgrund eines realen Raumes oder der Materie,

und diese letztere ist in unserer Erkenntniß durch nichts bestimmt, als theils durch die nothwendigen Bedingungen, unter welchen wir allein Objekte uns vorstellen können, als daß sie ein beharrliches, reales, mit Kräften versehenes extensives Quantum sey; theils durch die Empfindungen, wodurch sich dieselbe uns ankündiget, wie, daß diese Kraft bewegende Kraft, Schwere, Anziehung ꝛc. sey. Aus diesem Grunde müssen wir sagen, daß wir die Dinge nur erkennen wie sie uns erscheinen, d. h. wie sie einem erkennenden Wesen unserer Art nothwendiger Weise vorkommen müssen, weil ihre Veränderungen nach gewissen, ihnen eigenthümlichen Gesetzen erfolgen, die aber doch blos von einem erkennenden, mit Sinnlichkeit zusammen wirkenden Verstande vorstellbar und erkennbar sind.

Sie sehen ferner, daß die Redensart: der Raum ist mit allen seinen Veränderungen blos etwas in uns, nichts ungereimtes bedeutet, wenn man sie nicht nach gemeinem populären Sinne versteht, sondern auf das Transscendentale Achtung giebt, was die Worte andeuten sollen; wo das in uns nicht den inneren Sinn, oder eine innere Vorstellung bedeutet, sondern das sinnliche Erkenntnißvermögen überhaupt anzeigt, in Beziehung auf welches die Materie allein Etwas ist, indem ein reelles Etwas von uns doch nicht anders vorgestellt werden kann, als durch die Sinne. Wenn wir daher auch gleich die Fortdauer oder das Beharrliche im Raume setzen, und den Lauf der Veränderungen annehmen, wenn sie auch unsre Sinne nicht rühren; so ist und bleibt dieses doch nur immer etwas, in so weit wir es

auf ein Vorstellungsvermögen unserer Art beziehen. Daher kann man wol sagen, daß die Materie nur etwas in uns sey, d. h. in unsrer Art der Erkenntniß. Hierzu gehört übrigens, daß, wenn auch Jahrtausende vergangen wären, ohne daß ein einziges erkennendes Subjekt existirt hätte, der Lauf der Begebenheiten dadurch gar nicht aufhören würde, daß also ein erkennendes Wesen, das nun mit einem Male aufträte, durch Vernunft auch die Vergangenheit erforschen, und alle die Veränderungen, die es nach Erfahrungsgesetzen entdecken oder vermuthen könnte, als wahr und real anerkennen müßte.

Timäus.

Ich danke Ihnen, Aristäus, für diese ausführliche Erklärung Ihres Systems. Ich

glaube nun bald die Gründe Ihres Raisonne-
ments durchzusehen. Freilich ist das, was Sie
sagen, von dem Idealismus verschieden. Ich
sehe jetzt ein, daß Ihre Gedanken von den bis-
herigen philosophischen Lehren abweichen, ob
mir gleich noch manches darin dunkel ist. Sie
wollen, so viel ich sehe, alle Nachfrage nach
dem, was die Gegenstände außer dem sinnlichen
Vorstellungsvermögen sind, vernichten. Sie
nehmen die sinnlichen Gegenstände für das Letzte
und Ursprüngliche in der menschlichen Erkenntniß
an, und halten die Aufgabe, was die sinnlichen
Gegenstände selbst begründe, für unauflöslich
und leer. Wenn man antwortet, daß Sub-
stanzen, Kräfte ꝛc. da sind, von welchen die
sinnlichen Vorstellungen gewirkt werden; so
halten sie jene Begriffe für leere, nichtssagende
Begriffe, weil Substanz, Kraft ꝛc. erst dadurch

etwas für uns ist, daß wir es durch sinnliche Merkmale bestimmen; das übrige drückt nichts aus, als die nothwendigen Bedingungen des Subjekts überhaupt, unter denen es sich etwas vorstellt, und die es natürlicher Weise bey allen Vorstellungen von etwas setzt. So gehört, daß Etwas ein Quantum sey, Realitäten besitze, Substanz oder Accidenz ꝛc. sey, zum Begriffe eines Gegenstandes, und wird also bey allen Objekten vorausgesetzt. Die sinnliche Empfindung bestimmt nun das Objektive näher, als ein in mehreren Puncten des Raumes als hart oder weich, roth oder blau ꝛc., wahrzunehmendes Ding, und dieses Ding heißt Erscheinung; nur als ein solches Ding erkennen wir die Sinnenwelt.

Aristäus.

Ganz richtig! Und als solches ist es nie als ein absolutes vollständiges Ganzes erkennbar. Es ist immer nur theilweise gegeben, und muß sich so weit erstrecken, als die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit reichen, ob wir gleich die Wirklichkeit der sinnlichen Dinge nur in so weit behaupten können, als Erfahrung uns dieselbe lehrt. Das Absolute und Letzte ist in der Sinnenwelt nicht anzutreffen, und der Gedanke davon ist ein Begriff, wozu uns die Anschauung niemals einen Gegenstand vorstellen kann. Der Begriff bleibt stets leer, und taugt daher nicht, unsere Erkenntniß zu erweitern. Wenn wir nun nach Ursachen fragen, so hat dieses seine gute Bedeutung, so lange wir in der Sinnenwelt verweilen. Denn hier muß die Ursache einer jeden Erscheinung in der

ver-

vergangenen Reihe der Begebenheiten anzutref-
fen seyn, und es ist keine Schwierigkeit da, als
nur die bestimmte Erscheinung, welche die Ur-
sache ist, ausfindig zu machen. Hingegen,
wenn wir nach einer von der Sinnenwelt ver-
schiedenen Ursache fragen, so suchen wir eine
Ursache, die ein Ding außer der Zeit und au-
ßer dem Raume seyn soll. Hierbey aber ver-
liehrt der Begriff der Ursache, allen realen Sinn,
und wir denken uns gar kein Objekt dabey, und
wer sich einbildet, darin etwas zu erkennen,
täuscht sich mit einem leeren Schein.

Timäus.

Aber wir wissen doch, was wir bey dem
Begriffe der Ursache denken. Wenn wir also
gleich keine bestimmte aus der Anschauung eines
Dinges hergenommene Beschaffenheit anzugeben

wissen; ist es nicht schon genug, daß wir den Charakter des Absolutnothwendigen von ihr angeben können? Unterscheidet sie nicht dieses Merkmal von allen übrigen Arten der Ursachen? Soviel müssen Sie doch auch nach Ihren Begriffen zugeben, daß wir in der Sinnenwelt nichts absolutnothwendiges erkennen. Alles ist in ihr zufällig. Sie räumen dieses selbst ein. Wenn nun aber das Zufällige doch einer hinreichenden Ursache bedarf; wo sollen wir dieselbe suchen? Wollen wir nicht in die Ungereimtheit einer unendlichen Reihe von zufälligen Dingen verfallen; so ist nichts übrig, als eine Ursache außer dieser Reihe zu suchen. Wenn wir nun auch gleich ein solches Wesen uns nicht durch die Sinne vorstellen können, so können wir es doch durch ein Merkmal des Verstandes bestimmen; wir können sagen, daß es ein ab-

solut erstes, nothwendiges Wesen seyn müsse,
dessen Existenz nicht von der Existenz eines andern Wesens abhängt; denn sonst würde es abermals zufällig seyn. Also hat doch der Schluß von dem Zufälligen auf das Absolutnothwendige vollkommene Gültigkeit.

Aristäus.

Wenn Sie den Inhalt Ihres Schlusses etwas genauer erwägen, so werden Sie bald finden, daß er bey weitem nicht den Aufschluß über die Verknüpfung der Objekte enthält, den er zu versprechen scheint. Untersuchen Sie den Begriff des Zufälligen näher, so finden Sie, daß er nichts weiter bedeutet, als was eines andern zu seiner Existenz bedarf. Natürlich kann also in dem Begriffe des Zufälligen kein hinreichender letzter Grund des Zufälligen selbst

angetroffen werden. Wenn man aber sich einbildet, diesen zureichenden Grund in dem Begriffe des Absolutnothwendigen gefunden zu haben; so scheint mir dieses ein starker Irrthum zu seyn. Denn dieser Begriff ist selbst nur negativ, und bedeutet nur das, was nichtzufällig ist. Da nun der Grund des Zufälligen nicht in ihm selbst liegen kann, so muß er freilich auser ihm gedacht werden. Diese Sätze sind identisch, und fließen aus dem Begriffe des Zufälligen. Unser Begriff des hinreichenden Grundes findet keine Ruhestätte, als im Begriffe des Absolutnothwendigen.

Aber hat denn unsere Erkenntniß durch diese Verbindung der Begriffe wirklich etwas gewonnen? — Unser Satz sagt weiter nichts aus, als: Wenn auf ein Ding das Merkmal der

Zufälligkeit paßt; so ist in diesem Dinge nicht der Grund seiner Existenz enthalten, (denn dieses sagt eben der Begriff) sondern man muß den Grund in einem Dinge, und den Grund der Zufälligkeit selbst in einem nothwendigen Dinge suchen. Nun ist es gewiß, daß alle Veränderungen in der Welt zufällig sind, und einer andern Ursache außer sich bedürfen. Dieses gehört zum Wesen der Erscheinungen oder der sinnlichen Gegenstände. Aber es ist uns niemals der Inbegriff aller Erscheinungen, die Totalität der Sinnenwelt gegeben. Eine solche Welt ist gar kein sinnliches Objekt. Die Zufälligkeit ist ein Merkmal, das auf die einzelnen Begebenheiten in der Zeit paßt, wo immer die eine auf andere vorhergehende hinweiset. Aber die Welt an sich als ein absolutes bestimmtes Ganzes betrachtet, ist kein sinnlicher Ge-

genstand, und gar kein Objekt unsrer Erkenntniß. Ein Ding erscheint uns niemals ganz mit seinen absoluten Bestandtheilen. Alles, was den Sinnen vorkommt, ist immer wieder bedingt ins Unendliche. Dieses gehört zum Wesen der Erscheinungen. Ob nun aber auf das, was nicht erscheint, auch das Merkmal des Zufälligen passe oder nicht, ob dieses absolutnothwendiger Weise existire oder nicht, dieses können wir schlechterdings nicht beurtheilen, weil, um zu wissen, ob ein Merkmal in einem Gegenstande enthalten sey, wir doch eine Vorstellung von dem Gegenstande selbst, die nicht anders als durch Anschauung möglich ist, haben müssen. Nun haben wir aber keine Anschauung des Dinges an sich, folglich können wir auch nicht wissen, ob es seiner Existenz nach zufällig oder nothwendig ist; ja wir können uns von

der Existenz eines Dinges an sich, nicht die mindeste Vorstellung machen, und also gar nicht darüber urtheilen. Es ist blos unsre eigne Vernunft, welche uns bestimmt, bey dem Begriffe der Erscheinung Etwas zu denken und anzunehmen, was den Grund der Erscheinung überhaupt enthält, und es als Nichterscheinung, als Ding an sich zu denken. Aber diese muß sich bescheiden, von einem solchen Dinge selbst gar nichts zu erkennen, der Begriff davon bleibt für uns auf immer leer. Wie wollen wir also über die Zufälligkeit und Nothwendigkeit desselben etwas entscheiden?

Verfolgen wir unsre Gedanken weiter, so lernen wir noch mehr einsehen, wie nichtig der Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolutnothwendiges Wesen sey. Denn es

findet sich, daß auch der Begriff des Zufälligen ganz leer ist, wenn wir von der anschaulichen Bestimmung dieses Begriffs (daß es dasjenige sey, dessen Existenz durch ein vorhergehendes Ding in der Zeit bestimmt sey) abstrahiren, und blos die formelle Bedeutung desselben, daß es etwas seiner Existenz nach von einem andern Dinge abhängiges sey, behalten. Denn sodann folgt freylich noch immer aus dem Begriffe, also ganz analytisch, der Satz, daß das Zufällige einer äußeren Ursache bedürfe, und, wenn das Zufällige ein Ganzes ist, daß die Ursache desselben nicht zufällig sey. Aber daß sodann die Welt als Ding an sich zufällig sey, folgt weder aus dem Begriffe der Welt, noch aus einer andern Vorstellung desselben. Letztere ist gar nicht da, weil die Anschauung eines Dinges an sich nichts ist. Der bloße Begriff der Welt

überhaupt aber, ist keine Erkenntniß der Welt, sondern denkt blos die Form derselben, nemlich daß sie ein in ihren Theilen, nach Gesetzen zusammenhängendes Ganzes sey. Ob aber diese Theile oder das Ganze zufällig oder nothwendig sey, kann schlechterdings durch nichts erkannt werden.

Endlich lassen Sie mich meinen langen Vortrag mit einer Bemerkung beschließen, welche vielleicht alles, was ich bisher gesagt habe, überflüssig macht, und wodurch ich uns unser ganzes Raisonnement hätte ersparen können, weil sie, wie ich glaube, das Spiel, welches in jenem Schlusse mit Begriffen getrieben wird, aufs deutlichste aufdeckt. Sie werden nemlich einräumen, daß den Kosmotheologen nicht sowohl daran liegt, daß sie das Daseyn eines

absolutnothwendigen Wesens beweisen, als vielmehr daran, daß sie vermittelst des Begriffs des Absolutnothwendigen, das Daseyn des allerrealsten oder vollkommensten Wesens darthun. Sie schließen nemlich: es ist ein absolutnothwendiges Wesen. Das absolutnothwendige Wesen kann aber kein anderes seyn, als das allerrealste Wesen; folglich muß es auch ein allerrealstes Wesen oder einen Gott geben. Nun ruhet aber der Untersatz, daß das Absolutnothwendige nur in dem allervollkommensten Wesen angetroffen werden könne, auf sehr schwachen Gründen. Denn der einzige Grund, den man hat, ist: weil das Merkmal der nothwendigen Existenz nur in dem Begriffe eines Wesens angetroffen werde, das alle Realitäten, folglich auch die Existenz in sich vereinige. Die Schwäche und gänzliche Richtigkeit dieses

Schlusses ist aber schon vorhin von mir gezeigt worden. Es hat also der ganze Beweis keine Kraft, da er sich doch nur um den leeren ontologischen Schluß drehet, und also kein neues Argument, sondern nur das alte etwas verkleidet, enthält. Niemand kann beweisen, daß es nicht tausend eingeschränkte Dinge giebt, die absolutnothwendig existiren. Denn der Begriff der Schranken, schließt den Begriff der nothwendigen Existenz nicht aus, und mehr als allgemeine Begriffe haben wir hier nicht, für oder gegen unsre Behauptungen.

Timäus.

Ihr Begriff, den Sie sich von der Welt machen, ist freylich Ihren Behauptungen sehr günstig. Dadurch vernichten Sie alle Nachfrage nach der Ursache der Welt. Der Begriff, Welt, hat nach Ihnen in der That keinen Ge-

genstand. Sie ist ein Problem, dessen Auflösung wir uns ins Unendliche nähern, die wir aber nie erreichen. Wir stellen uns nie sie selbst, sondern nur ihre Wirkungen auf uns vor, und diese sind das, was wir Sinnenwelt nennen, die nie ein Ganzes für sich ausmacht, sondern nur etwas in unsrer Vorstellung ist. Aber daß diese Vorstellung der Welt richtig sey, haben sie immer noch nicht ganz klar gemacht. Es scheint doch weit natürlicher, die Welt als ein für sich selbst bestehendes Ding zu denken, und sie aus den Bestandtheilen, welche uns die Erfahrung von ihr lehrt, als ein Ganzes aus gleichartigen Theilen zusammen zu setzen, als das Daseyn eines solchen für sich selbst bestehenden Dinges zu leugnen, und das, was wir wahrnehmen, für bloße Vorstellungen eines an sich völlig unbekannten Dinges anzunehmen.

Aristäus.

Wie aber, wenn es gewiß ist, daß Ihr Begriff der Welt Sie auf unvermeidliche Widersprüche führt, und daß er etwas Unmögliches vorstellt, so bald Sie sich das Objekt ausdenken wollen? Dieses ist aber wirklich der Fall. Denn wenn sie sich die Welt als ein in Raum und Zeit gegebenes Ganzes denken; so werden Sie sich dasselbe entweder als ein endliches oder als ein unendliches Quantum der Zeit und dem Raume nach, vorstellen müssen. In beiden Fällen aber führt Sie der Begriff auf eine Ungereimtheit, und verräth eben dadurch seine Falschheit. Denn denken Sie sich die Welt als ein endliches Ding, also einen Anfang der Begebenheiten in der Zeit, und eine Grenze der Realitäten im Raume; so kommen Sie auf eine leere Zeit, die vor dem

Anfange der realen Veränderungen hergeht, und auf einen leeren Raum, der den erfüllten begrenzt. Beides aber sind Begriffe, die etwas setzen, das nichts ist. Denken Sie sich die Welt als unendlich dem Raume und der Zeit nach; so stoßen Sie auf die Absurdität der unendlichen Reihen, die doch ganz gegeben seyn sollen. Und so mögen Sie ein Prädikat der Welt nehmen, welches Sie wollen, so bald dasselbe als etwas Absolutes, als etwas an sich, gedacht wird, so wird die Vorstellung desselben ungereimt; das sicherste Zeichen, daß der Begriff mißverstanden wird. Denken Sie sich hingegen die Welt als Erscheinung, d. i., als reale Beziehung auf die Sinnlichkeit; so bleibt das Absolute, das, was sich bezieht, ganz unbestimmt. Die Welt ist sodann ein Inbegriff von lauter Relationen oder Verhältnissen, welche

vorgestellt werden, wobey aber das, was diesen Verhältnissen zur letzten Basis dient, gar nicht vorgestellt werden kann. Hierbey fallen alle jene Schwierigkeiten wegen Vorstellung der Welt als eines Ganzen weg. Die Redensart: daß die Sinnenwelt unendlich sey, erhält nun einen bestimmten und wahren Sinn. Denn sie heißt soviel, als: In allen Zeiten und Räumen können wir nie auf etwas leeres stoßen; sie zeigt also blos etwas problematisches an. Neben ihr besteht aber auch der Begriff von der Endlichkeit der Welt, wenn er nemlich nichts weiter andeutet, als daß das Absolute nicht mit in ihr gegeben sey. Wenn uns also hierdurch gleich die metaphysische Welt genommen wird; so wird doch die physische für uns desto reeller, und ein Begriff, der uns die letztere sichert, scheint mir weit natürlicher zu seyn, als

ein solcher, der uns die letztere als etwas Unmögliches vorstellt.

Timäus.

Freylich müssen Sie die sinnliche Vorstellung des Raumes und der Zeit nicht mit in den Begriff der Welt bringen. Dieses heißt Schwierigkeiten machen, wo keine sind. Die Philosophen haben längst erwiesen, daß der sinnliche Raum und die sinnliche Zeit bloße Vorstellungen der Phantasie sind, daß ihnen aber etwas Reelles zum Grunde liege. Es sind nemlich die realen Verhältnisse des Neben- und Nacheinandersetzens, welche sinnlich vorgestelit, die Phantasievorstellungen des Raums und der Zeit geben. Diese selbst sind bloßer Schein. Aber ihnen liegen jene realen Verhältnisse zum Grunde, und diese machen den eigentlichen

Raum,

Raum, und die eigentliche Zeit, Raum und Zeit an sich, aus.

Aristäus.

Das Uebel, wodurch Sie sich zu retten suchen, scheint mir grösser zu seyn, als das, was Sie vermeiden wollen. Erstlich möchte ich wol fragen, was Sie für einen Begriff von dem Neben- und Nacheinander-Seyn haben, wenn Sie von allen sinnlichen oder anschaulichen Merkmalen abstrahiren. Von Außer und neben einander kann niemand eine Vorstellung haben, als der sich durch Anschauung Dinge im Raume vorstellt, und Nacheinander wird auch nur durch die Anschauung der Zeit verständlich. Also setzen die Begriffe, wodurch sie Raum und Zeit erklären wollen, beide schon voraus, und die Erklärungen sind Cirkel. So

dann, wenn Sie den Begriff eines Verhältnisses ganz intellectualisiren; so müssen Sie bedenken, daß er gar nicht dienen kann, um die sinnliche Vorstellung des Raumes und der Zeit zu erklären. Endlich ist zu erwegen, daß, wenn Sie dem sinnlichen Raume und der sinnlichen Zeit ihre Realität absprechen, Sie hierdurch die Realität der ganzen Sinnenwelt aufheben, und also in den krassesten Idealismus verfallen, den Sie doch vermeiden wollten. Denn, was bleibt von unsrer Erkenntniß des Körpers übrig, wenn wir von dem absehen, was im sinnlichen Raume ist, wobey also der Raum vorausgesetzt wird? — Gerade nichts. Abstrahiren wir endlich auch von dem, zu dessen Existenz die sinnliche Zeit nothwendig gehört, so vernichten wir alles Materiale des Denkens, und unsere Begriffe werden gänzlich

leer. Dieses Leere müßten wir denn als die eigentliche Welt, als die Welt an sich, denken, und die Sinnenwelt daraus erklären; welches keiner Widerlegung bedarf.

Timäus.

Ich leugne die Schwierigkeiten meiner Theorie nicht. Aber Schwierigkeiten sind noch kein hinreichender Grund, die Meinung, welche damit zu kämpfen hat, zu verwerfen. Die Meinung, daß die Sinnenwelt ein für sich bestehendes, von aller Sinnlichkeit unabhängiges Ganzes sey, ist aber so sehr die Meinung des gesunden Verstandes, dagegen die Lehre, daß die Sinnenwelt an sich nichts und blos in Beziehung auf die Sinnlichkeit etwas sey, dem gemeinen Verstande so zuwider, daß ich immer geneigt bleiben werde, die erstere Meinung der

letzteren vorzuziehen; gesetzt, ich könnte auch nicht alle Einwürfe heben, welche Sie dagegen machen.

Ein Regen trieb hier die Gesellschaft aus dem Garten, und die Personen, die im Zimmer waren, zogen die Unterhaltung auf gemeinere Dinge. Auf dem Wege sagte Aristäus noch: Sie irren sich, Timäus, wenn Sie glauben, daß meine Meinung der Behauptung widerstreitet, die Sie für eine Aussage des gemeinen Verstandes ausgeben. Mit ihm stimmt meine Philosophie besser zusammen, als die Ihrige. Die Sinnenwelt ist allerdings ein für sich bestehendes Ganzes. So müssen wir sie denken, sobald wir sie als Object, als sinnliche Substanz denken. Dieses Ganze ist aus erfüllten Räumen (Materie) zusammengesetzt.

Wie weit die Zusammensetzung, der Ausdehnung und der Theilung nach, gehe, suchen wir zu erforschen. Aber daß wir auch das Absolute bestimmen können und sollen, sagt der gemeine Verstand nicht aus. Alles, was er sagt, gilt doch immer nur, in wiefern wir ein sinnliches Object denken, das nie in seiner absoluten Totalität vorgestellt werden kann.

Dritte Abtheilung.

Die Gesellschaft fand sich das drittemal in der Bibliothek zusammen. Aristäus hatte sich entfernt, und Timäus, Philo und ich trafen ihn in der Bibliothek, wo er eben die schöne neue Ausgabe von Büffons Werken betrachtete, welche Timäus vor kurzem gekauft hatte. Aristäus lobte die Kupfer, und brach zuletzt auch in Bewunderung des Verfassers der Beschreibung derselben aus, indem er insbesondere das reine Interesse, welches dieser Mann an den Wissenschaften genommen hatte, als etwas Merkwürdiges und höchst Seltenes aufstellte. Dieses machte, daß Timäus das Gespräch durch folgende Wendung wieder auf den vorigen Gegenstand brachte.

Timäus.

An diesem Manne sehen Sie wieder ein Beispiel von dem, was eine übelgegründete Philosophie und mißverstandene Begriffe für Verblendungen hervorbringen können.

Aristäus.

Ich merke, worauf Ihr Tadel geht. Sie haben gewiß die Endursachen im Sinne, und sind nicht damit zufrieden, daß er sie leugnet.

Timäus.

Und wer könnte denn wol damit zufrieden seyn, wenn es nicht etwa ein seichter Epicur oder ein halbwahnsinniger Lamettrie wäre?

Aristäus.

Sie sprechen die Sentenz vor Abhörung der Gründe, mein werther Freund. Denken Sie doch, daß auch Baco und Hume, Maupertuis und d'Alembert sie leugneten. Wollen

Sie diese auch unter die seichten Köpfe setzen? Und daß die Sache nicht so leicht abgethan ist, als viele denken, sollte, wie mir es scheint, Buffons Beispiel uns schon beweisen. Denn, wenn irgend einer die Gründe in ihrer größten Deutlichkeit und Vollständigkeit vor sich hatte, womit man die Endursachen zu beweisen pflegt, so war es doch wol dieser aufmerksame und unermüdete Forscher der Natur. Dennoch leugnete er sie. Es wäre Thorheit, wenn man den ganzen Grund dieses Leugnens in des Caprice des großen Mannes suchen wollte. Ich schließe also, es muß den Gründen für die Endursachen an Evidenz fehlen. Sie müssen nicht die Kraft haben, welche ihnen die Vertheidiger derselben beimessen.

Timäus.

Ihr Schluß ist ganz falsch, Aristäus. Der Beweis, daß Endursachen in der Welt sind, beruhet auf der Analogie, und kann daher freylich nur Wahrscheinlichkeit bewirken. Bey solchen Beweisen läßt sich nun allemal irgend etwas fürs Gegentheil sagen. Aber dieses Etwas hat keine Kraft, und bleibt blos ein Stoff für das Geschwätz der Sophisten, welche mit nichts zufrieden sind, sondern sich dadurch als tiefsinnige Köpfe bemerklich machen wollen, daß sie aus Dingen Schwierigkeiten machen, welche keine sind. Dann rufen sie: diese Dinge hat man übersehen; wir sind die einzigen, welche sie entdeckt haben; das vorhergehende Raisonnement fällt dadurch über den Haufen. Kein Wort von dem allen ist wahr. Jedermann hat diese Dinge auch ge-

sehen, er siehet sie noch, aber er achtet sie nicht für Schwierigkeiten. Hier, mein Freund, liegt nun das blos Subjective, worüber sich ewig disputiren und nie etwas ausrichten läßt. Denn wenn Ihnen Hinz und Kunz sagen: Wir halten den Grund für unwichtig; Mävius aber sagt: Ich halte ihn für wichtig; wie wollen Sie den Streit schlichten? Was mich betrifft, ich folge in solchen Fällen der Mehrheit der Stimmen. Wenn funfzig einsichtsvolle Männer sagen: die Einwürfe sind unwichtig, und einer schreyt noch so sehr, sie sind sehr wichtig; so schließe ich mich an die funfzig an, und denke, der eine ist ein eingebildeter Narr, daß er sich, bey gleichen Begriffen, mit seinen Empfindungen, der Mehrheit entgegensetzen will.

Aristäus.

Freylich, Timäus. Nach dieser Erklärung habe ich Ihnen nichts mehr zu sagen. Sie lassen die Wahrheit von dem Spiele der Empfindungen abhängen, und da hört alles fernere Raisonnement auf, nur daß doch jeder ein Recht hat, seine eigne Empfindung so hoch zu rechnen, als der andere die seinige, und daß ich dem Menschen, den die sauren Weine nicht so gut schmecken, wie mir, deshalb noch nicht für einen Narren erklären kann.

Timäus.

Denken Sie doch nur nach, wovon zuletzt die Kraft aller Beweise abhängt? Einen gemeinschaftlichen Punct muß es doch geben. Wenn Sie sagen: In diesem Zimmer ists kalt, und ich, es ist warm, so sind unsre Empfin-

dungen und eben dadurch unsre Urtheile verschieden. Wollen wir sehen, wer Recht hat; was können wir anders thun, als andere Empfindungen zu Rathe zu ziehen, um herauszubringen, ob die Empfindung in mir oder in dem andern blos durch subjective Gründe bestimmt ist. Wir fragen also das Thermometer. Setzen Sie, Sie sagten: Ich nehme wahr, daß das Queckſilber 3° unter dem Gefrierpunct stehe. Ich aber sagte: nein, ich nehme wahr, daß es 6° über den Gefrierpunct ist. Wie wollen Sie mich dahin bringen, daß ich Ihnen beistimmen soll? Ich sage, rufen Sie funfzig Leute mit gesunden Augen hinein, und fragen Sie dieselben, wo das Queckſilber steht. Zeigen sie alle auf die von Ihnen bestimmte Stelle, und ich behaupte dann immer noch, das Queckſilber steht an dem Raume, den alle

übrigen für leer erklären; so gebe ich Ihnen das Recht, mich für einen Thoren zu halten. Denn ich bin überzeugt, daß nicht inneres Führwahrhalten, sondern bloße Rechthaberey mich bestimmen würden, bey meiner Behauptung zu bleiben. Und gerade so ist es mit den Leuten, welche die Endursachen leugnen, auch sie thun es, um etwas sonderbares und auffallendes zu sagen; im Grunde aber halten sie selbst die Zwecke für wahr.

Aristäus.

Ihr Satz, daß die Empfindung der letzte Schiedsrichter über die Wahrheit sey, wirft alle Wahrheit um, und vernichtet sogar den Begriff davon. Denn diese besteht ja in dem Urtheile, daß das Object mit unsern Vorstellungen einstimmig sey. Wie können Sie aber

ein Urtheil eine Empfindung nennen, ohne die verschiedenen Begriffe zu verwirren? — Auch beweisen alle Ihre Beispiele nichts. Wenn jemand mit mir über den Stand des Queckfilbers uneinig wäre, und ich setze doch voraus, daß er noch Oerter unterscheiden könnte; so würde ich wenigstens darin mit ihm einig seyn, daß er den Stand des Queckfilbers in einem gewissen Puncte über, und ich in einem gewissen Puncte unter dem Gefrierpuncte wahrnehme. Um nun zu erforschen, welche Wahrnehmung objectiv, d. i. wahr wäre, würde ich vorschlagen, einen Stab in die Röhre zu lassen. Wo der Widerstand gegen diese angienge, da würde das Queckfilber seinen Standpunkt haben. Wie weit er auch seine willkührlichen Wahrnehmungen treiben möchte, immer würde ich ihn auf Widersprüche mit seinen eignen Vorstellungen

und Empfindungen bringen, und dadurch die Wahrheit gewinnen. Das Zeugniß anderer würde aber immer nur ein subjectives und nie zureichendes Mittel seyn. Aber lassen Sie uns in diese chicanöse und unfruchtbare logische Untersuchung nicht eingehen. Wir würden darüber eine weit wichtigere Sache aus den Augen verlieren. Ohne uns um die Kriterien der Wahrheit im Allgemeinen zu streiten, lassen Sie uns vielmehr die Gründe selbst, welche für und gegen die Endursachen in der Natur angeführt werden, etwas näher betrachten. Vielleicht finden wir, daß beide Parteien ihre Behauptungen zu weit treiben. — Sie würden vollkommen recht haben, wenn die Gegenpartei gegen die Endursachen nichts weiter einzuwenden hätte, als daß es sich nicht widerspricht, auch das Gegentheil anzunehmen. Aber sie

sprechen den Gründen dafür alle Kraft ab, so daß sie auch nicht einmal den geringsten Grad der Wahrscheinlichkeit hervoröringen können. Hier muß also ein sehr grobes Mißverständniß unter den Parteien herrschen.

Timäus.

Der Grund, weshalb mir die Endursachen so wichtig sind, ist, weil sich durch sie der schönste und zugleich einleuchtendste und kräftigste Beweis für das Daseyn Gottes und seiner vortrefflichsten Eigenschaften führen läßt. Denn was dringt tiefer in das menschliche Herz, als die allenthalben sichtbaren Spuren der Macht, Weisheit und Güte Gottes! Wer kann bey der Ansicht so vieler Herrlichkeiten der Natur ungerührt bleiben? — Und wenn wir nun sehen, daß es wirklich Menschen giebt, die über unsere

Emp-

Empfindungen spotten; wofür sollen wir sie halten? — Entweder sie haben wirklich von Natur eine so unglückliche Organisation, daß jene erhabenen Vorstellungen keinen Eindruck auf sie machen; dann muß man sie bemitleiden. Oder, welches viel unwahrscheinlicher ist, sie affectiren diese Unempfindlichkeit blos, und bringen die Stumpfheit ihrer Sinne endlich durch Kunst zuwege, weil ihnen jene Empfindungen lästig sind, indem sie sie zu Grundsätzen führen würden, wobey sie ihren sinnlichen Neigungen zu großen Abbruch thun müßten.

Aristäus.

Ihr Dilemma ist sophistisch, Timäus. Denn es läßt noch Mittelfälle zu. Es ist nemlich der Fall noch übrig, daß sie dieselben Empfindungen bey dem Anblicke der Natur haben,

welche Sie mit Recht so preisen. Aber sie erklären das Phänomen, nemlich das frohe Erstaunen über die Natur, nur aus andern Ursachen, als Sie. Und das scheint mir, wenigstens bey Leuten, unter denen ein Streit über die Endursachen vorkommen kann, immer der Fall zu seyn. — Aber es scheint mir, als ob diese Nebensachen uns nur von der Hauptsache abbringen. Erlauben Sie mir also, mein theurer Freund, daß ich unsern Streit auf den wahren Punct zu bringen suche. Daher frage ich Sie: welches ist das Fundament, worauf Sie Ihren Beweis, daß die Dinge in der Welt Zwecke sind, bauen?

Timäus.

Was anders, als die klärste Analogie?

Der ganze Beweis stützt sich auf den Grund-

satz: Aehnliche Wirkungen haben ähnliche Ursachen. Sehe ich also, wie gewisse Wirkungen in der Welt, Uhren, Häuser, Staaten ꝛc., ohne vernünftige Wesen, welche sie sich zur Absicht machen, gar nicht daseyn würden, so schließe ich, daß andere Wirkungen, die ihnen ähnlich sind, und noch weit mehr Kunst, Einsicht und Geschicklichkeit zu ihrer Hervorbringung fodern, ebenfalls einen vernünftigen Urheber haben, der die eingeschränkten verständigen Wesen, die ich kenne, eben so sehr an Vollkommenheit übertrifft, als seine Werke die ihrigen. Dieser Schluß ist so simpel, daß ihn auch der gemeinste Mensch fassen, und die Richtigkeit davon begreifen kann.

Aristäus.

Sie müssen nicht böse werden, Timäus, wenn ich Sie bitte, mir die Gründe, weshalb

der Schluß so allgemeinen Beifall findet, noch näher aus einander zu setzen. Ich weiß, Sie schätzen die logische Genauigkeit, und werden es bey einer so wichtigen Sache am allerwenigsten für Pedanterey halten, wenn ich Ihre Begriffe gern so klar als möglich vor mir zu haben wünsche. Der Schluß, worauf Sie den Beweis für die Endursachen bauen, ist, sagen Sie, ein analogischer Schluß, und als den Grundsatz aller analogischen Schlüsse führen Sie das Gesetz: daß ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen haben, an. Allein dieser Grundsatz ist falsch, und das Wesen der Analogie scheint mir ganz und gar nicht auf ihm zu beruhen. Der Tod ist unstreitig in allen seinen Formen sich sehr ähnlich, aber wie verschieden sind die Ursachen, welche ihn hervorbringen können? Welche Aehnlichkeit hat ein Stück

Arsenik mit einem Schwerdte? Die Fortpflan-
zung der Gattungen hat die unähnlichsten Ur-
sachen, wenn man nicht etwa die Aehnlichkeit
durch die Phantasie erst hineinbringt. Das
Haus eines Bibers oder die Gebäude der Ter-
miten, haben mit den Hütten der Menschen
große Aehnlichkeit, aber die Ursachen sind spe-
cifisch verschieden.

Die Analogie besteht meines Erachtens in
der Gleichheit oder Identität der Verhältnisse
zweier Ursachen zu zwey ähnlichen Wirkungen.
Die Fortpflanzung der Pflanzen und die Fort-
pflanzung der Thiere sind zwey ähnliche Wir-
kungen. Die Ursachen aber sind doch ganz un-
ähnlich. Es findet aber ein gleiches Verhält-
niß zwischen ihnen statt, und deshalb sagen
wir, es sey eine Analogie zwischen den Ursachen.

So wie sich nemlich verhält der Geschlechtstrieb der Thiere zu deren Fortpflanzung, so verhält sich ein unerkannter Trieb in den Pflanzen zu ihrer Fortpflanzung. Dort wird Vereinigung und Befruchtung durch Liebe und Instinct hervorgebracht, hier erfolgt eine ähnliche Wirkung. Aber doch sind die Ursachen specifisch von einander verschieden, und der Schluß, daß in den Pflanzen auch Geschlechtstrieb, Instinct und Liebe sey, würde gänzlich grundlos seyn.

Timäus.

Wenn die Analogie nicht weiter führte, als auf die Identität der Verhältnisse; so würde sie zur Erweiterung unserer Erkenntnisse gar nichts beytragen. Denn am Ende sind sich doch alle Dinge, die wir erfahren, darin ähnlich, daß sie Wirkungen, und daß sie also ein Ver-

Häftniß zu Urſachen haben; es wäre alſo unter allen Dingen eine Analogie.

Ariſtäus.

Dieſes iſt auch wirklich der Fall, wenn Sie unter Gegenſtänden die Erſcheinungen verſtehen. Es iſt das Verhältniß der Urſachen und Wirkungen eine allgemeine Analogie, eine Analogie der Erfahrung überhaupt. Wo dieſes Verhältniß aber mehr beſtimmt iſt, wo die Wirkungen auch ihrer Beſchaffenheit nach einander ähnlich ſind, da entſtehen beſondere und beſtimmtere Analogien. So iſt die Aehnlichkeit zwiſchen den Organen der Thiere und der Menſchen und der Bewegung derſelben ſehr groß und vielfach, und eben daher die Analogie, welche unter den Urſachen dieſer Erſcheinungen iſt, auch viel beſtimmter. Ja, ich

muß Ihnen noch mehr einräumen. Man kann nicht läugnen, daß wir sehr oft vollkommen richtig nach Anleitung der Analogie auf die Beschaffenheit der Ursache schließen. Aber diese Schlußart erfordert viele Behutsamkeit, und ist durch eine große Menge Regeln eingeschränkt. Wenn jemand auf einer entfernten Insel Gärten, Häuser, und andere Instrumente der Bequemlichkeit des menschlichen Lebens fände, welche er nie anders hat entstehen sehen, als durch Menschenhände; so wird er ohne alles Bedenken schließen, daß auf dieser Insel Menschen gewesen sind, wenn er sie gleich noch nicht gefunden hat. Die Natur zeigt sich uns nemlich in einem gewissen einförmigen Gange. Wir haben gewisse Dinge viele Millionenmal immer gewisse bestimmte Wirkungen hervorbringen sehen, und da keine neue Substanzen in der

Natur entstehen; so schließen wir von gewissen bestimmten Wirkungen, die einen wesentlichen Charakter an sich tragen, auf das Daseyn der schon bemerkten und uns aus Erfahrung wohl bekannten Ursache dieses wesentlichen Charakters. Aber hierbey ist wohl zu merken: 1) daß die Wirkung den wesentlichen Charakter an sich tragen müsse, den wir nie aus einer andern Ursache haben entspringen sehen, als aus derjenigen, auf welche wir schließen, und 2) daß die natürliche Möglichkeit, daß eine andere Ursache dieselbe Erscheinung gewirkt haben könne, so klein als möglich sey. — Der Anblick der Hütten unserer Bauern läßt keinen Zweifel übrig, daß sie durch Menschenhände gemacht sind. Aehnliche Hütten in America könnten doch auch wol von Termiten oder andern noch unbekannten Thieren entstanden seyn, wenn sie

nicht offenbare Spuren der alleinigen Willkühr an sich trügen. Denn die Wirkungen des Instinctes haben mit den Wirkungen des vernünftigen Willens oft eine große Aehnlichkeit. Kurz, wir lernen die Ursachen nur aus der Erfahrung kennen. Vor derselben kann nie bestimmt werden, wie ein Ding beschaffen sey, das etwas anderes verursacht hat. Daß es nun von einer gewissen bestimmten Wirkung nur eine einzige Ursache gebe, ist selbst ein Satz, der sich nur auf Erfahrung stützt, und gilt nur in soweit, als die Erfahrung zu dem Schlusse berechtiget. Daß Uhren, Schiffe ꝛc. nicht wie die Schwämme wachsen, wissen wir blos aus der Erfahrung. An sich widerspricht es sich gar nicht, daß die Natur eben dergleichen Dinge erzeugen könne. Da wir aber nie bemerkt haben, daß die vorhandenen physischen Naturkräfte, ohne

Antrieb des Willens, dergleichen Wirkungen hervorgebracht haben, so schließen wir, daß sie auch allenthalben Wirkungen einer vernünftigen Willkühr seyn werden.

Timäus.

Ich finde an alle dem, was Sie gesagt haben nichts auszusetzen, und begreife daher nicht, wie Sie dadurch etwas gegen mich ausrichten wollen. Freylich lernen wir die Beschaffenheiten der Dinge, welche Ursachen sind, blos aus der Erfahrung erkennen. Auch gebe ich zu, daß von der Aehnlichkeit der Wirkungen nicht sogleich auf die Aehnlichkeit der Ursachen geschlossen werden muß, in wie fern man unter der Aehnlichkeit die Qualität der äußeren Gestalt verstehen wollte. Aber besteht denn die Aehnlichkeit allein in der Einerleyheit der

sinnlichen Beschaffenheiten? Gehört nicht auch die Beschaffenheit der Wirkungsart dazu? Die Dinge, welche sämmtlich, wenn sie verschluckt werden, innere Entzündungen hervorbringen, wie Arsenik, eine glühende Bleykugel ꝛc., haben freilich wenig Aehnliches, wenn man sie in der sinnlichen Anschauung vergleicht. Aber alle sind doch darin einander ähnlich, daß sie eine entzündende Kraft haben, und in dieser Hinsicht sind sie wirklich gleichartig, als worin doch das Wesen der Aehnlichkeit besteht. Was bekümmert es mich nun, ob auch Augen, Ohren und Hände eine Aehnlichkeit wahrnehmen?

Aristäus.

Wenn Sie weiter nichts verlangen, Timäus, so werden wir bald einig seyn. Freilich setzt die Aehnlichkeit der Wirkungen, ähnliche Beziehungen der Ursachen dieser Wirkungen

voraus. Aber dann kann die Analogie nimmermehr zur Erkenntniß des Gegenstandes selbst verhelfen, sondern sie berechtiget nur, die noch unbekannte Ursache in gleichem Verhältnisse zur Wirkung zu denken, und allenfalls dieselbe mit gleichen Namen zu belegen, obgleich dadurch nicht bestimmt wird, daß die verursachenden Dinge einerley wären. Denn verschiedene und selbst ganz heterogene Dinge können gar wohl gleiche oder ähnliche Wirkungen hervorbringen, und also in dieser Hinsicht gleiche Kräfte haben.

Timäus.

Mich dünkt, wir sind nahe daran, in leere Subtilitäten zu verfallen, und Worte für Sachen auszugeben. Ist es Ihnen also nicht lieber gefällig, Aristäus, die Anwendung Ihrer Grundsätze gleich in den Sachen selbst zu zeigen?

Aristäus.

Sehr gern. Wir werden auf diese Art beide am besten unsere Meinung verstehen lernen. Um einen Gegenstand kennen zu lernen, ist es meines Erachtens nicht genug, seine Wirkungen vor sich zu haben, man muß ihn auch selbst sich durch anschauliche Merkmale vorstellen; ein bloßer Schluß aber ist nie hinreichend uns zur Erkenntniß eines Objects zu verhelfen, welches schlechterdings in keiner Anschauung von uns vorgestellt werden kann. Eine Analogie kann uns also zwar dahin bringen, daß wir auf eine ähnliche in der Erfahrung schon bemerkte Ursache schließen; aber nimmermehr kann sie uns zu einer übersinnlichen Ursache leiten, und uns eine Erkenntniß derselben verschaffen. Daß Uhren, Häuser, Schiffe und andere Kunstwerke von Menschenhänden gemacht sind,

setzen wir mit Recht nach der Analogie voraus, wenn wir auch die Verfertigung derselben nicht gesehen oder unmittelbar betrachtet haben. Aber daß zweckmäßige Naturproducte, z. B. organische Wesen, einen vernünftigen Urheber haben, ist ein analogischer Schluß, der nach meinem Urtheile nicht die mindeste Gültigkeit hat.

Timäus.

Freilich wenn Sie dem gröbsten Epikureismus huldigen, und zum Grundsatz machen, daß nur das erkennbar ist, was mit den Sinnen betastet werden kann; so können Sie nach diesem Grundsatze nichts anders behaupten. Aber mit welchem Grunde können Sie dieses Princip beweisen? Ist es nicht offenbar, daß wir schon in der Natur viele Wesen für wirklich

erkennen, die nichts weniger, als durch die Sinne empfindbar sind, wie den Verstand, die Vernunft und alle geistigen Kräfte überhaupt? Wollen wir diese leugnen, weil wir sie nicht fühlen? Und wenn wir das Daseyn der geistigen Kräfte nicht leugnen können, was hindert uns, sie als den zureichenden Grund von gewissen Wirkungen gelten zu lassen, die schlechterdings aus physischen Kräften und mechanischen Gesetzen nicht erklärt werden können? Müssen Sie nicht einräumen, daß das Entstehen organischer und thierischer Wesen, und die zweckmäßige Anordnung ihrer Theile aus mechanischen Gesetzen schlechterdings unerklärbar ist? Sind diese Wesen auch nur denkbar, wenn wir bey ihrer Vorstellung nicht von der Voraussetzung ausgehen, daß alles aufs bestimmteste und schärfste zu gewissen Zwecken

ein-

eingerichtet und geordnet sey? Wenn Sie nun eine Ursache angeben sollen, welche nach Absichten etwas einrichtet; welche soll es anders seyn, als ein verständiges Wesen? — Gehört denn, um ein solches Wesen zu denken, nothwendig dazu, daß Sie es sich mit einem Körper bekleidet vorstellen? Ist nicht offenbar alles, was die Sinne fassen können, bey einer Intelligenz sehr zufällig? Kann ich also sagen, daß ich eine übersinnliche Ursache nicht erkenne, wenn ich ihr übersinnliche Prädikate, nemlich Verstand und Willen, beylege? Würde es nicht blos Chikane seyn, wenn Sie einwenden wollten, daß wir doch keine andere Wesen mit Verstand und Willen kenneten, als sinnliche, und daß unser Begriff daher leer sey, wenn wir dabey von dem Sinnlichen abstrahirten? — Es ist ja offenbar genug, daß wir in dem Sinnlichen

auch etwas Nichtsinnliches erkennen. Verstand und Wille sind dergleichen nichtsinnliche Kräfte, und durch diese Prädikate können wir also gar wohl das Reich unsrer Erkenntniß über die Sinnenwelt hinaus erweitern, und die übersinnlichen Ursachen gewisser Phänomene in der Sinnenwelt aus ihren Wirkungen bestimmen, da sich in ihr selbst keine Ursachen dazu finden.

Aristäus.

Lassen Sie uns mit Bedacht und Ueberlegung untersuchen, ob die Erkenntniß des Verstandes und der Vernunft wirklich eine Erkenntniß übersinnlicher Objecte ist. Sie werden mit mir einig seyn, daß nicht blos das ein sinnlicher Gegenstand ist, was wir äußerlich empfinden. Auch der innere Sinn hat seine Objecte, und die Gedanken, die Handlungen des Ur-

theilens, Schließens ꝛc., wird niemand über-
sinnliche Dinge nennen können; sie sind sämmt-
lich innerliche Veränderungen, die wir durch
den innern Sinn wahrnehmen, folglich sinnliche
Gegenstände.

Wenn wir nun genau darauf Achtung ge-
ben, was wir Verstand, Vernunft, Willen ꝛc.
nennen, so bemerken wir, daß wir den Grund
der Begriffe, Urtheile, Schlüsse, Vorsätze ꝛc.
darunter verstehen. Diese Wirkungen sind aber
sämmtlich Gegenstände des innern Sinnes,
Veränderungen in der Zeit, welche empirisch
wahrgenommen werden, und schlechterdings
nichts übersinnliches. Wenn ich nun von dem,
was hierbey sinnlich ist, abstrahire, so ver-
schwindet in der That aller Sinn der Begriffe
von Verstand, Vernunft und Wille. Denn

diese sind nichts als nothwendige Behelfe unseres Verstandes, der, so bald er etwas denkt, solches in einem Subjecte denken muß. Verstand, Vernunft und Wille, bedeuten daher nicht etwa Dinge an sich betrachtet, wenn man von dem Sinnlichen, was darin ist, abstrahirt, sondern sind blos logische Formen, um gewisse Erscheinungen des inneren Sinnes dadurch zu denken, oder gewisse Accidenzien (die dem inneren Sinne gegeben sind) in ein logisches Subject zu fassen, oder sie als möglich (durch einen Grund) zu denken. Wenn ich also Verstand und Willen als Ursachen von der Wirklichkeit gewisser Objecte betrachte; so verstehe ich darunter nichts anders, als was jeder durch seinen innern Sinn wahrnimmt, Vorstellungen, Gefühle, Ueberlegungen, Neigungen, Begriffe von allgemeinen Grundsätzen, u. s. w. — Und

daß diese Ursachen von gewissen Kunstwerken sind, wissen wir blos aus der Erfahrung. Zeigen sich dagegen andere Werke, wovon uns die Erfahrung ganz andere Ursachen lehrt, so können wir den Grund ihrer ähnlichen Eigenschaften unmöglich in ähnlichen Ursachen suchen. Denn dieses würde heißen: einen speculativen Satz auf Kosten der Erfahrung durchsetzen. Ich erkläre mich noch deutlicher:

Es ist wahr, die organischen Producte haben etwas Aehnliches mit den Kunstwerken der Menschen. Dieses besteht darin, daß wir die Wirkung als eine Folge der in ihnen getroffenen Einrichtungen denken müssen, oder daß wir die Organe als Mittel denken, ein gewisses Ziel zu erreichen. Zur Erhaltung der Individuen und Gattungen ist die Structur der

Pflanzen und Thiere, ihre Triebe und Instincte aufs zweckmäßigste eingerichtet. So wie das Räderwerk zum Zwecke der Uhr paßt; so die Einrichtung der Pflanzen der Thiere zu dem, was wir als Zweck dabey denken können. Aber offenbar ist doch der Unterschied zwischen den Kunstwerken und den organischen Naturproduc-

ten auch sehr groß. Jene können der Erfahrung zu Folge ohne Willkühr, die eine Art von reale Ursache in der Sinnenwelt ist, gar nicht hervorgebracht werden, diese aber werden nach natürlichen Gesetzen durch physische Ursachen hervorgebracht und fortgepflanzt. Keine Erfahrung lehrt, daß die Dazwischenkunft irgend einer Intelligenz erfordert würde, um Pflanzen und Thiere zu erhalten und zu erzeugen. Die natürlichen Triebe und Instincte werden vielmehr als hinreichende Ursachen dieser Erschei-

nung erkannt. Niemand wird auch behaupten wollen, daß die Pflanzen und Thiere durch einen Künstler geformt werden, sondern die Behauptung geht nur dahin, daß die Instincte und Triebe, welche dergleichen zweckmäßige Gestalten hervorbringen, von einer Intelligenz eingerichtet sind. Nun aber fehlt uns hier in der That alle Analogie. Denn keine einzige Erfahrung lehrt, daß eine Intelligenz einen Instinct oder Trieb erzeugen könne. Die Vernunft oder die Willkühr scheint vielmehr selbst nur eine Art von natürlichen Ursachen zu seyn, eine Gattung zweckmäßiger Dinge (durch die Vorstellung ihres Zwecks) hervorzubringen, die aber in Vergleichung mit derjenigen Gattung, welche die Natur durch Naturtriebe erzeugt, nemlich der organischen Wesen, höchst unvollkommen ist. Was sollte uns nun berechtigen,

die Vernunft für die Ursache dieser Naturtriebe zu halten, da die Wirkungen der letzteren in ihrer Art viel vollkommner sind, als die Wirkungen der ersteren? — Scheint es nicht vielmehr, als wenn beide nur zwey verschiedene ungleichartige Naturursachen für zwey etwas ähnliche Wirkungsarten wären?

Timäus.

Sie verdrehen den Gesichtspunct ganz bey diesem interessanten Gegenstande, mein lieber Aristäus! Sie verwechseln die wirkenden Ursachen ganz mit den Endursachen. Es wäre thöricht, durch das darum die Art und Weise erklären zu wollen, wie etwas entsteht. Ich unterscheide ja auch offenbar an der Uhr oder an jedem Kunstwerke zweierley. Das Ding, so wie es ist, und den Grund, warum es so und

nicht anders ist. Die gehörige Bewegung der Hand und der Maschinen, des Hammers, der Feile ꝛc., und deren Einwirkung auf die Materialien, woraus das Kunstwerk gemacht werden soll, ist die wirkende Ursache, daß die Uhr hervorgebracht wird, die Ideen aber sind der Grund, warum es gerade diese und keine andere Form erhielt, wodurch also die natürlichen Kräfte gelenkt wurden. Eben so sehe ich nun in jenen Naturtrieben nichts anders, als wirkende Ursachen; sie vertreten die Stelle der Hände, der Sägen, Feilen und anderer Maschinen. Aber nimmermehr können sie selbst statt der Ideen dienen, so daß sie auch den vollständigen Grund enthielten, weshalb gerade diese und keine andere Gestalt und Einrichtung entspringt.

Aristäus.

Ich sehe in der That nicht ab, weshalb Sie sich so sehr sträuben, dieses zuzulassen. Mir scheint in der That in dem Kern eines Apfels die vollständig hinreichende Ursache zu liegen, nicht nur, daß er sich, in gutes Erdreich versenkt, entwickelt und zum Baume wird, sondern auch, warum er gerade so und nicht anders wächst. Freilich, ich begreife nicht, wie dieses möglich ist, aber ich begreife überall das Verhältniß der Ursache zur Wirkung nicht. Ich begreife auch nicht, wie ein Begriff meine Hand bewegen; selbst nicht, wie der Hammer einen Nagel von der Stelle bringen könne. Aber ich kenne das Gesetz, wornach dieses geschieht, und dieses ist für meine Erkenntniß genug. Ist denn das gerade so nothwendig, daß da, wo ich etwas Zweckmäßiges, etwas, das zu meinen

Zwecken dient und nützlich ist, durch eine Absicht, durch die Vorstellung dieses Zwecks entstanden sey? Sehen wir nicht an tausend Dingen das Gegentheil? Mathematische Figuren sind zu tausenderley Zwecken nützlich, woran der, welcher diese Figuren erfand, gar nicht dachte. Der Wind ist sehr zweckmäßig, um Windmühlen in den Gang zu bringen, Schiffe fortzutreiben ꝛc. Wollen Sie behaupten, daß die Idee aller dieser Zwecke der Hervorbringung des Windes wirklich zum Grunde gelegen habe?

Timäus.

Sie spielen die Rolle eines Sophisten, Aristäus, und geben sich also schon halb gefangen. Denn nimmermehr können Sie doch im Ernste den zufälligen Nutzen, welchen die Menschen an den Naturdingen ausfindig machen,

und den sie erst willkührlich daraus ziehen, mit den evidenten Zwecken verwechseln, welche bey der bloßen Betrachtung der Dinge sichtbar werden, so bald man sie sich nur durch einen deutlichen Begriff vorstellt. Zwecke, welche bleiben und erreicht werden würden, wenn auch die menschliche Vernunft gar nicht dawäre, und sie gar nicht dächte. Sehen Sie die organischen Körper an; ist es hier wol zu verkennen, daß alles zu ihrer Erhaltung und Fortpflanzung eingerichtet ist? Die Organe, welche auf den Umtrieb der Säfte, die Absonderung, Verfeinerung, Fortpflanzung ꝛc. abzielen; die Art, wie die Geschlechter zusammen passen, die Instincte, wodurch sie sich einander näheren und ihre zweckmäßige Vereinigung finden. Sie wissen dieses alles selbst so gut, daß es überflüssig seyn würde, noch etwas hinzuzusetzen. Wie können

Sie aber diese so in die Augen fallenden Zwecke mit jenen zufälligen Benutzungen natürlicher Dinge verwechseln?

Aristäus.

Es ist gar nicht meine Meinung, den Nutzen, welchen Sie als eine nothwendige Folge der natürlichen Eigenschaften erkennen, mit dem, worauf die Anstalten der Natur sichtbar losarbeiten, zu verwechseln. Ich will Sie nur darauf aufmerksam machen, daß das Zweckmäßige sehr oft stattfinden kann, ohne daß eine Absicht die Ursache davon sey. Diese Bemerkung aber gilt nicht nur von dem, was zufällig, sondern auch selbst von dem, was nothwendig (durch Natur) zweckmäßig ist. Wenn ich eine Pflanze betrachte, so wird sie ein Problem für meine Vernunft, und ich will wissen,

wie sie das wirklich geworden ist, was sie ist. Dieses aber kann ich nicht anders denken, als durch das Verhältniß der Mittel zum Zweck. Ich denke mir daher das, was die Pflanze ist und was sie wirkt, als Zweck, und die Anstalten, wodurch sie das wird, was sie ist, als Mittel. Dieses ist aber eine blos subjective, obgleich nothwendige Denkungsart, worin noch gar nicht enthalten ist, daß dieses Ding auch durch die Vorstellung eines Zwecks wirklich geworden. Denn es widerspricht sich gar nicht, daß ein für seine Natur sehr zweckmäßig eingerichtetes Ding durch bloße Natur, ohne Dazwischenkunft irgend einer Intelligenz entsprungen sey, und die Erfahrung lehrt uns an den organischen Wesen, daß dieses wirklich geschehe.

Es wird also alles darauf ankommen, ob ein Grund da ist, der uns nöthigt zu schließen,

oder es wenigstens wahrscheinlich macht, daß ein Naturtrieb, der etwas Zweckmäßiges hervorbringt, von einer Intelligenz hervorgebracht und eingerichtet seyn müsse? — Nun ist es aber offenbar, daß uns diese Frage ganz aus dem Gebiete der Natur hinaustreibt, und uns auffordert, ein sinnliches Grundvermögen aus übersinnlichen Ursachen zu erklären. Wenn wir aber aufrichtig seyn wollen, so müssen wir gestehen, daß wir von übersinnlichen Dingen nichts, schlechterdings gar nichts wissen können, und daß jenes Problem für uns gänzlich unauflöslich ist. Denn was unsere Begriffe von der Vernunft, dem Verstande und dem Willen anlangt; so habe ich schon bemerkt, daß es ganz falsch ist, wenn man glaubt, durch dieselben etwas übersinnliches ergriffen zu haben, da aller Inhalt derselben nur in inneren Ver-

änderungen besteht, welche selbst nichts anders als sinnliche Erscheinungen sind, und eine Intelligenz, an sich betrachtet, müßte ein ganz heterogenes und von dem verschiedenes Ding seyn, was wir hier in der Welt für Verstand und Vernunft erkennen. Die Vernunft ist also selbst nur eine Art von natürlicher Causalität, wovon ebenfalls eine entferntere Ursache in dem Uebersinnlichen gesucht werden müßte, und es könnte wol seyn, daß die übersinnliche Ursache der Naturtriebe eben so verschieden von der Vernunft, als dem Naturtriebe wäre, daß vielleicht ein heterogenes Ding (wer mag wissen, welches?) beide natürliche Ursachen, Vernunft und organischen Trieb hervorbrächte, und daß dieses von beiden gleich verschieden wäre. Da wir das Uebersinnliche gar nicht kennen, so ist es auf jeden Fall nichts als Anmaßung, dasselbe

bestim-

bestimmen, und seine subjektive Denkungsart zum realen Grunde der Dinge selbst erheben zu wollen. Anstatt zu gestehen, daß wir die Zweckmäßigkeit in den organischen Dingen nicht begreifen, schmeicheln wir uns mit der Erkenntniß der übersinnlichen Ursache, die doch, recht besehen, nichts anders als etwas Sinnliches ist. Anstatt zu beweisen, daß die zweckmäßige Einrichtung ohne Verstand nicht möglich sey, sagen wir nur aus, daß wir sie als zweckmäßige Einrichtung denken müssen; ob aber das, was wir unter den Begriff der Zweckmäßigkeit fassen, auch von der Vorstellung eines Zwecks herrühre, ist dadurch noch gar nicht ausgemacht.

Timäus.

Mir schwindelt der Kopf, indem ich Ihnen folgen will. Von dem, worin Sie

Mittel und Absicht erkennen, soll etwas Ursache seyn, das keine Mittel und Absichten hat!

Aristäus.

Verstehen Sie mich nicht unrecht, Timäus! Ich sage nicht, daß ich diese Ursache bestimmen könne. Ich sage nur, daß es gar nicht nothwendig ist, Vernunft als die Ursache zu denken. Ich meine, es ist nothwendig, daß wir uns der Bestimmung der Ursache der Naturkräfte gänzlich enthalten, weil wir bey jeder Bestimmung derselben, welche es auch sey, in willkührliche Träume und in unverständliche Begriffe verfallen, und diese für Erklärungen ausgeben, ob sie gleich keine sind. Ich meine also, daß alle Erklärungen nur ein leerer Dunst sind, der uns mit eingebildeter Weisheit aufblähet, und daß der Begriff von einer Intelligenz, worin man von allen sinnlichen Bedin-

gungen abstrahirt, eben so leer und also zur Erklärung irgend eines Phänomens eben so ungeschickt ist, als der Begriff eines absoluten Zufalles oder einer blinden Nothwendigkeit.

Timäus.

Nein wahrhaftig, Aristäus, nimmermehr werden Ihre Vernünfteleyen die Menschen abhalten, Versuche zu machen, den letzten Grund der Welt zu erforschen, und immer wird es der gesunde Verstand wahrscheinlicher finden, daß die letzte Ursache ein verständiges Wesen sey, als daß Alles aus blinder Nothwendigkeit oder vom regellosen Ungefehr herrühre.

Aristäus.

Es ist die Frage, mein eifriger Freund, wer hier eigentlich der vernünftelnde Theil ist. Ich verstehe meine Worte vollkommen, und bin mit meinen Begriffen ganz im Klaren, wenn

ich behaupte, daß das Gebiet unseres Erkenntnißvermögens die Sinnenwelt sey. Ich verstehe auch meine Gründe vollkommen, und glaube, jedermann muß es verstehen, wenn ich sage: Alle objectiven Prädikate, oder wenn auch dieses noch zu scholastisch klingt, alles, was wir uns als Etwas, als wirkliches Ding vorstellen, ist sinnlich, entweder durch die äußeren oder inneren Sinne wahrnehmbar. Was aber durch Sinne wahrnehmbar ist, kann nie als ein übersinnliches Ding gedacht oder dafür ausgegeben werden. Folglich fehlen uns in Ansehung des Uebersinnlichen alle reellen Merkmale, und da es uns nur allein durch reelle Merkmale möglich ist, ein Ding zu erkennen, diese aber in Ansehung des Uebersinnlichen gänzlich fehlen; so ist es uns gar nicht möglich, dasselbe zu erkennen. Folglich müssen alle angebliche Erkennt-

nisse desselben leere Einbildungen seyn, wenn man nicht erst ein neues, von uns bis jetzt noch nicht entdecktes Vermögen aufzeigt, wodurch die Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich seyn soll. Dieses sind im Kurzen meine Behauptungen und meine Gründe dafür. Prüfe ich dagegen Ihre Begriffe und Ihre Schlüsse, so stoße ich allenthalben auf Unverständlichkeit und auf Lücken. Ich fordere Sie auf, mir einen deutlichen Begriff von einer Intelligenz zu geben, welche denkt, ohne Materialien dazu von Sinnen zu erhalten, welche urtheilt, ohne zu überlegen, ohne durch Vernunftschlüsse vom Allgemeinen zum Besondern herabzusteigen. Denn alle diese Schranken müssen Sie aus Ihrem Begriffe einer Intelligenz entfernen, welche Sie an die Spitze der Welt stellen, wenn Sie nicht in den gröbsten und ungereimtesten

Anthropomorphismus verfallen wollen. — Aber alle Philosophen bleiben die Antwort auf diese Frage schuldig, und müssen sie schuldig bleiben. Denn wo wollen sie die Erkenntniß von einem Wesen hernehmen, das schlechterdings nichts mit dem, was sie mit ihrem inneren oder äußeren Sinne anschauen können, gemein hat? Sie werden also sämmtlich sich mit leeren Begriffen begnügen und gestehen müssen, daß ihre angebliche Erkenntniß des Uebersinnlichen so gut wie nichts ist.

Timäus.

Sie spannen ihre Foderungen zu hoch, Aristäus! Sie verlangen eine Erkenntniß der Natur und des Wesens der absoluten Ursache. Einer solchen ist freilich der Mensch nicht fähig. Aber giebt es denn nicht ein allgemeines Gattungsmerkmal der Intelligenz, der Vernunft und des Willens, welches die Species ganz un-

bestimmt läßt, und also auch das Sinnliche und Anschauliche gar nicht berührt? Wir wissen alle, was es heißt: nach Absichten handeln. Daß wir unter besondern Bedingungen diese Kräfte gebrauchen, daß sie sich erst allmälig in der Zeit entwickeln, gehört in der That gar nicht zu dem Wesen derselben. Wenn ich sage: eine Intelligenz hat die Welt hervorgebracht; so will ich nichts weiter darunter verstehen, als: sie ist absichtlich so geschaffen, es ist nichts umsonst in der Natur, alles hat seinen Zweck und seine Bestimmung, und eine Ursache, in welcher eine solche Anordnung gegründet ist, enthält das Wesentliche von dem, was ich bei dem Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt denke. Wie es dieses alles möglich mache, wie es sich Zwecke vorstelle, wie überhaupt in ihm das Denken und das Handeln nach Zwecken

geschehe und möglich sey? dieses alles kann freilich kein Mensch wissen. Aber es ist schon genug zu wissen, daß nicht blinde Nothwendigkeit, sondern Verstand die Begebenheiten der Welt ordne und lenke, daß das erste Weltprincip nicht das Ungefehr, sondern eine Intelligenz überhaupt sey; ein Wesen, das nach vernünftigen Gesetzen alles ordnet, ob wir gleich nicht bestimmen können, wie dieses Wesen an sich beschaffen sey.

Aristäus.

Aber so ist Ihre Vorstellungsart eine ganz andere, als sie zu seyn scheint. Sie schließen eigentlich so: Ich sehe, daß in der Welt alles gewissen Regeln und Gesetzen folgt, daß alles, so weit ich es entdecken kann, einen bestimmten Zweck hat. Also ist auch, daß alles seinen Zweck habe, in dem Princip der Welt gegrün-

det. Ein Princip aber, welches alles nach Zwecken hervorbringt, nenne ich Vernunft; also ist das Princip der Welt eine Intelligenz. Erkennen Sie dieses für Ihre Schlußart?

Timäus.

Vollkommen. Ich lasse ganz unbestimmt, wie diese göttliche Intelligenz beschaffen sey, und wie das in ihr ersetzt werde, was bey uns Sinnlichkeit und Materie vertritt, wie ein Denken ohne Zeit, ein Wollen ohne Ueberlegung möglich sey. Genug, es ist eine Ursache, welche alles nach Vernunftprincipien hervorbringt und ordnet, und wie kann ich diese anders charakterisiren, als durch den Begriff einer Intelligenz?

Aristäus.

Ich glaube, nach dieser Ihrer Erklärung können wir uns leicht vereinigen. Denn Sie

räumen dadurch ein, was ich behauptete, daß nemlich der Begriff einer übersinnlichen Intelligenz, in wie fern er ein Objekt bestimmen soll, gänzlich leer sey. Denn die Bestimmung, daß sie eine Ursache sey, die alles nach Vernunftgesetzen hervorbringt, sagt nichts, als: die Gesetzmäßigkeit, welche in der Welt wirklich angetroffen wird, müsse in dem absoluten Princip gegründet seyn; ein Satz, der gänzlich identisch ist. Denn wenn ich ein absolutes Princip sehe, muß ich ihm freilich alle Wirkungen beylegen. Daß aber dieses Wesen nach Vorstellungen der Gesetze oder nach der Idee der Zwecke handle, ist dadurch noch gar nicht ausgemacht. Denn Sie wissen nicht, was Vorstellung in einem solchen Wesen ist.

Timäus.

Aber warum wollen Sie einen Begriff leer nennen, der mir doch das Wesentliche, was zur Belehrung über meine Bestimmung dient, entdeckt? Zugegeben, daß wir schlechterdings nicht wissen, wie Gott Zwecke ausführe, und wie er nach Zwecken handle, ob dieses durch Ideen derselben, oder auf irgend eine andere Weise geschehe. Ist es nicht genug, daß ich weiß, es geschieht alles nach Vernunftgesetzen? Muß ich auch noch die Art und Weise kennen, wie es geschieht, um mich zu beruhigen? Kurz, ich weiß, daß Alles, was geschieht, nach Vernunftgesetzen geschieht und nach weisen Zwecken geordnet ist, und dieses ist vollkommen genug, um meine tugendhaften Erwartungen zu begründen.

Aristäus.

Im Grunde wird also Ihr Schluß nichts weiter sagen wollen, als: Ich nehme in der Welt viele Wirkungen wahr, in welchen ich das Verhältniß der Mittel zum Zweck erkenne. Dieses Verhältniß muß in dem absoluten Principe der Welt seinen Grund haben. Nun nenne ich den Grund von einem solchen Verhältnisse Vernunft. Also muß dem Urprincip Vernunft zukommen. Sie werden aber leicht bemerken, daß Sie hiermit gar nichts erkennen, sondern blos den Begriff des Grundes, den Sie vermöge des Wesens der Vernunft zu allem denken müssen, was Sie denken, durch den Begriff der Wirkung bestimmen, daß mithin Ihr Begriff eine wahre qualitas occulta bedeutet, und folglich nichts erklärt. Niemand sagt, daß etwas erklärt sey, wenn man die Wärme aus

einer Wärmemachenden Kraft ableitet. Was ist aber Ihre Vernunft anders, als eine Zwecke hervorbringende Kraft? Man will wissen, was das für eine Kraft sey, welche die Zweckmäßigkeit in der Welt hervorbringt, und Sie geben zur Antwort: es ist eine die Zweckmäßigkeit bewirkende Kraft, und verstecken die Leerheit Ihrer Antwort unter dem Namen der Intelligenz oder Vernunft, von dessen Begriffe Sie jedoch sorgfältig alles trennen, was irgend etwas Reales bedeuten könnte.

Timäus.

Ich frage Sie, Aristäus, ob Sie es für nichts halten, wenn ich das Gesetz angebe, wornach ein Ding entstanden ist, und wodurch sein ganzes Daseyn und seine Veränderungen bestimmt werden? Gesetzt, ich hätte nicht die mindeste Bekanntschaft mit den Personen, aus

welchen eine Regierung zusammengesetzt ist; ich bemerkte aber in dem Lande selbst die größte Ordnung, Gerechtigkeit und Wohlstand; würde der Schluß, daß der Grund dieser Ordnung in dem Oberhaupte liegen müsse, daß er ein Princip seyn müsse, woraus alle vortrefflichen Einrichtungen fließen, würde dieser Schluß wol unrichtig und gänzlich leer seyn? Gäb er mir nicht alles an, was ich auch in der Zukunft in diesem Lande zu erwarten hätte? wenn ich auch gleich nicht weiß, ob die Verfassung monarchisch oder demokratisch sey, ob einer oder mehrere die Urheber dieser Anordnungen sind ꝛc.? Gerade so ist es mit meinem Begriffe einer höchsten Intelligenz. Weiß ich, daß alle Begebenheiten in der Welt nach vernünftigen Zwecken geordnet sind; so weiß ich auch, was ich in Zukunft zu erwarten habe; ich weiß, daß mein

Schicksal ebenfalls nach weisen Zwecken angeordnet ist, und kann mich also wegen alles dessen, was mir in der Welt begegnen kann, vollkommen beruhigen. Wenn ich aber das Princip der Welt in so weit kenne, daß ich so glückliche Folgen von demselben erwarten kann, ist dann meine Erkenntniß von ihm ganz leer?

Aristäus.

In der That, Timäus, Ihre Erkenntniß des absoluten Princips ist blos scheinbar. Denn Ihre Erwartung des Zukünftigen stützt sich nicht sowohl auf die Erkenntniß des absoluten Princips, als vielmehr auf die bisherige Erfahrung. Das nemlich, was Sie wirklich erkennen, sind gewisse Begebenheiten in der Sinnenwelt, und eine gewisse Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit in denselben. Diese bisher beobachtete Zweckmäßigkeit und Ordnung ist ein

Grund für Sie, dieselbe weiter auszudehnen, als Ihre und anderer Erfahrung reicht, und anzunehmen, daß durchgängige Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur herrschen werde. Das eigentliche Erkenntnißprincip, um eine durchgängige Herrschaft gewisser Gesetze in der Natur für wahr zu halten, ist Erfahrung, welche nach den Regeln der Induction und Analogie erweitert wird. Um sich nun eine solche allgemeine Ordnung als möglich zu denken, muß man natürlich einen Grund oder ein Princip denken. Dieses ist in dem Wesen unsrer Vernunft gegründet, die jede Aufgabe als durch ein Princip auflösbar sich vorstellt. Aber eben weil der Begriff eines solchen Princips sein Object im Uebersinnlichen suchen muß, so findet er keines, und es bleibt bloße Idee, ein ewiges Problem. Der Grund, weshalb es scheint,

als ob man dieses Object durch das Merkmal der Vernunft bestimmen könnte, liegt blos darin, daß wir die Vernunft als die einzige Quelle der Regeln und Gesetze erkennen; weshalb es denn allerdings am schicklichsten ist, jenes Princip, wenn es einmal bestimmter gedacht werden soll, nach der Analogie der Vernunft zu denken. Dieses aber erweitert unsre Erkenntniß von dem Objekte selbst nicht, sondern sagt nur, daß das unbekannte Princip sich zu den Dingen in der Welt, welche als Zwecke gedacht werden, eben so verhalte, wie die Vernunft zu den Kunstwerken. Aber ehe auch nur die Realität dieses Verhältnisses angenommen werden kann, muß doch erst die Realität des Princips erwiesen werden; welches aber ganz unmöglich ist, indem der Grund, welcher uns zu einem absoluten Grunde hintreibt, nur subjectiv ist,

d. i., ein solches Princip ist eine Vernunft-idee, wodurch uns blos aufgegeben ist, nach weiteren Gründen zu fragen, und nicht eher in der Nachforschung der Ursachen aufzuhören, als bis wir zu der letzten Ursache gekommen sind. Da wir aber zu derselben in keiner Zeit gelangen werden, so dient diese Idee nur dazu, unsre Vernunft immer in Thätigkeit zu erhalten, und uns mit Aufsuchung abgeleiteter Ursachen ins Unendliche zu beschäfftigen, nimmermehr aber, das Daseyn eines absoluten Princips zu beweisen.

Timäus.

Unbegreiflich, wie Sie auf diesem Puncte so hartnäckig beharren können, da ich Ihnen so viel zugestanden habe, und die Schwierigkeit, daß hier kein anschauliches Merkmal möglich ist, dadurch verschwindet, daß ich ein-

räume, daß der Begriff der Vernunft ein blo-
ßes Verhältniß der absoluten Ursache zu der
Welt anzeigt, und daß es also nichts anzeigt,
als: Wie sich die Vernunft zu den Kunstpro-
ducten verhält, so verhält sich die absolute Ur-
sache zur Natur überhaupt; woraus denn der
Hauptsatz folgt, daß in der Welt alles mit
vernünftigen Gesetzen dem Erfolge nach über-
einstimmt.

Aristäus.

Ich würde an dem letzteren Begriff nichts
auszusetzen finden, wenn nur erst die Realität
des Begriffs eines Urprincips erwiesen wäre.
Aber daran fehlt es noch ganz und gar. Nichts
ist dargethan, als, daß die Idee eines absolut-
nothwendigen Wesens durch das Bedürfniß un-
serer Vernunft herbeygeführt werde; aber daß
ihr auch ein Gegenstand entspreche, ist durch

nichts erwiesen. Denn daß die Welt ohne ein solches Princip nicht möglich seyn solle, ist eben das Unerweisliche, da wir blos die Sinnenwelt, einen Inbegriff sinnlicher Gegenstände, erkennen, und die Möglichkeit jeder einzelnen Begebenheit in derselben sehr wohl aus den vorhergehenden Ursachen begreiflich ist. Die Sinnenwelt aber ist uns gar nicht als ein Ganzes gegeben, die Frage nach dem absoluten Grunde der Sinnenwelt selbst, in wie fern sie ein Ganzes ist, sagt also nichts, und ist ein leeres Spiel mit Worten.

Timäus.

Es ist immer schon genug, wenn Sie einräumen, daß unsere Vernunft vermöge ihrer Natur zu der Idee eines nothwendigen Wesens getrieben wird, und daß sie ein solches voraussetzen muß, weil ihr sonst das Ganze unbegreiflich seyn würde, und sie sich gar nichts

Vollendetes vorstellen könnte. Eine solche Nöthigung gewährt eine eben so starke Ueberzeugung, als die sinnliche Wahrnehmnng.

Aristäus.

Ich bitte Sie zu bemerken, Timäus, daß wir eigentlich von unserm Ziel abweichen, und daß wir unvermerkt wieder in unsern vorigen Streit gefallen sind. Sie wollten nemlich aus den Zwecken in der Natur das Daseyn einer vernünftigen Weltursache beweisen. Statt dessen berufen Sie sich auf die Nothwendigkeit, ein absolutnothwendiges Wesen anzunehmen, und gebrauchen die Naturbetrachtung blos dazu, dieses Urwesen als Intelligenz zu bestimmen. Die Unhaltbarkeit des Begriffs des Absolutnothwendigen glaube ich aber in unserer vorhergehenden Unterredung klar aufgedeckt zu haben.

Timäus.

Sie trennen die Argumente von einander, Aristäus, und beweisen das Unzureichende von einem jeden für sich genommen, und schließen dann, daß sie auch alle zusammen keine Ueberzeugung bewirken. Aber dieses Verfahren ist offenbar sophistisch.

Aristäus.

Nicht doch, Timäus! Vielmehr könnte ich Ihnen diesen Vorwurf machen. Sie wollen nemlich durch viele Argumente zusammengenommen etwas ausrichten, davon keiner, für sich allein betrachtet, irgend etwas gilt. Was in der Menge liegen soll, muß doch aus den Theilen resultiren. Wenn aber die Theile keine von den Kräften im geringsten Grade enthalten, welche dem Ganzen in höherm Grade zukommen sollen; wie ist dieses möglich?

Timäus.

Gerade dieses ist es aber, was ich leugne. Daß ein absolutnothwendiges Wesen sey, welches den ersten Grund des Daseyns aller Dinge enthält, hat wenigstens einen Grad von Wahrscheinlichkeit; daß ein Grund zur Weltordnung dasey, ist eine andere Wahrscheinlichkeit; daß dieser Grund eine uneingeschränkte Vernunft sey, ist eine dritte Wahrscheinlichkeit, daß also das absolutnothwendige Wesen eine höchste Intelligenz sey, ist die höchste Wahrscheinlichkeit, die nahe an die stärkste Gewißheit gränzt.

Aristäus.

Schwerlich werden wir aus diesem Cirkel herauskommen, Timäus, und unsern Streit wird wol ein Dritter entscheiden müssen. Denn mein Hauptsatz besteht eben darin, daß es in Ansehung des Uebersinnlichen für uns

auch nicht den geringsten Grad von Wahrschein-

lichkeit giebt, weil überall keine Erkenntniß desselben für uns möglich ist. Das Wahrscheinliche liegt blos in den Grenzen des Gebiets unseres Erkenntnißvermögens, d. h. in den Grenzen der Natur. Ueber die Natur hinaus ist für uns etwas weder wahrscheinlich, noch gewiß; es giebt gar kein Erkenntniß-Urtheil in Ansehung übersinnlicher Dinge. Das Wahrscheinliche muß wenigstens in einer nach Naturgesetzen denkbaren Erfahrung vorkommen oder erforscht werden können. In der Chemie, in der Physik und Geschichte, giebt es daher Wahrscheinlichkeiten. Hier finden Hypothesen statt, deren Realität, unter gewissen, nicht ganz unmöglichen Voraussetzungen doch! noch gefunden und erwiesen werden kann. Zur Hypothese wird wenigstens erfodert, daß man die Mög-

lichs

lichkeit des Objects nicht als hypothetisch, sondern als gewiß annehmen könne, die Wirklichkeit des Dinges wird problematisch gesetzt. Die reale Möglichkeit eines hypothetisch anzunehmenden Dinges muß also wenigstens erwiesen seyn. Einwohner in den Planeten, ein großer Magnet in der Erde, eine feine Nervenmaterie, ein Stoff der Wärme ꝛc., lassen sich sämmtlich nach Erfahrungsgesetzen als möglich denken, und können daher hypothetisch zugelassen werden. Aber Geister, Monaden, ein absolutnothwendiges Ding, und überhaupt alle übersinnliche Gegenstände, sind Objecte, in deren Begriffen wir zwar an sich keinen Widerspruch finden, und deren Begriffe also zwar möglich sind; ob aber auch die Dinge möglich seyen, davon haben wir nicht die mindeste Einsicht. Denn nimmermehr läßt sich aus der Möglichkeit des Begriffes eines Dinges auf die Möglichkeit des Dinges selbst schließen. Aber einmal diese

Möglichkeit angenommen, so hat der analogische Schluß von der Einrichtung der Natur auf ein vollkommenstes vernünftiges Wesen noch andere Mängel, die keine Kunst wird wegschaffen können, und die ihn ganz unbrauchbar machen, die Religion darauf zu bauen. Denn 1) ist die Aehnlichkeit mit den Kunstwerken und den organischen Naturproducten, so wie mit der ganzen Natur, sehr klein, der Unähnlichkeiten aber sind sehr viele, und sehr wesentliche. Schon ein wichtiger Grund, welcher den Schluß auf eine ähnliche Ursache sehr wankend macht. Wollten Sie sich aber auch blos an die Zweckmäßigkeit halten, und diese als das Wesentliche vorstellen, welches zu einer Intelligenz führt; so würde doch 2) die Beschaffenheit der Weisheit, der Macht und des Willens dieser Intelligenz aus der bloßen Betrachtung der Natur gar nicht gehörig bestimmt werden können. Denn da wir das Ganze nicht kennen, sondern

nur einen sehr geringen Theil der Welt, so kön-
nen wir auch nicht genau bestimmen, wie viel
Verstand, wie viel Macht und Güte zur Her-
vorbringung einer solchen Welt gehöre. Auf
keinen Fall können wir schließen, daß alle diese
Eigenschaften unendlich groß seyn müssen. Denn
wer mag es wagen, einsehen zu wollen, daß
zu solchen Wirkungen schlechterdings unendliche
und unbeschränkte Vermögen erfordert werden?
— Da überdem zu einem analogischen Schlusse
schlechterdings erfordert wird, daß alle Erfah-
rungen übereinstimmen, zu welchen eine gemein-
schaftliche Ursache angenommen wird; so müß-
ten wir 3) um zu schließen, daß das Urwesen
allweise wäre, wenigstens lauter Ordnung und
Weisheit in der Natur bemerken; um ihn als all-
gütig vorauszusetzen, müßten wir schlechterdings
lauter Gutes wahrnehmen; um auf eine All-
macht zu kommen, müßten wir die Unmöglich-
keit deutlich einsehen, daß ein solches Weltge-

bäude durch irgend eine auch noch so große Macht habe hervorgebracht werden können. Das letztere kann Erfahrung gar nicht darthun. Ferner kann niemand sagen, daß er in der Welt nichts als Gutes erkenne, da die physischen und moralischen Uebel nicht zu leugnen sind; diese aber sind eben so viel Gründe gegen den analogischen Schluß auf eine durchgängige Güte. Denn, ob sie es gleich nicht seyn würden, wenn man aus andern Gründen die Allgüte voraussetzen könnte; so werden sie es doch, sobald allein die Betrachtung der Welt jenen Schluß begründen soll, weil die Menge der entgegengesetzten Fälle doch nur eine für sie und mehrere ähnliche Fälle hinreichende Ursache fordert, wobey immer noch für widersprechende Wahrnehmungen eine entgegengesetzte Ursache angenommen werden muß. Endlich wird auch niemand leugnen, daß uns manches in der Welt als Unordnung vorkomme. Da wir

wir doch nur blos aus unsern Vorstellungen von der Welt den analogischen Schluß ziehen können; so werden diese immer eine Instanz gegen den Schluß bleiben, daß durchgängig Weisheit herrsche, und daß eine Allweisheit in der Welt sichtbar sey.

Timäus.

Ich sehe, Aristäus, daß mit Ihnen nicht fertig zu werden ist. An solchen Einwendungen wird es freilich nimmermehr fehlen. Aber sie werden auch immer nur bey Leuten etwas ausrichten, welche einen solchen Wohlgefallen an müßigen Speculationen finden, als Sie, bey denen die Lust, andere in Verlegenheit zu setzen, größer ist, als die Begierde, nützliche Wahrheiten zu finden, und sich ihnen da zu ergeben, wo wahrscheinliche Gründe für sie sprechen, ob sie gleich zu gleicher Zeit einräumen, daß es keine apodictische oder geometrische Gewißheit dabey gebe.

Aristäus.

Unser Gespräch nimmt einen langweiligen und einförmigen Gang, Timäus. Lassen Sie uns also lieber hier abbrechen. — Aber Philo ist so still gewesen, als ob er gar nicht da wäre. Haben wir so hitzig geredet, daß Sie kein Wort vor uns haben aufbringen können? Was sagen Sie denn zu unserm Streit? Philo!

Philo.

In der That, Sie sind beide oft wärmer geworden, als es Philosophen zukommt; aber mehr noch Timäus, als Sie Aristäus, und Ihre Kälte hat Ihnen offenbare Vortheile verschafft. Doch glaube ich wahrhaftig auch, daß Timäus seiner Sache nichts vergeben hat. Indessen haben Sie mich beide aufs neue von der Armseligkeit der Philosophie und der Schwäche der Vernunft überzeugt. Alle Gründe des Timäus für so wichtige Wahrheiten verschwinden, wie nichts, vor der brennenden Fackel der Kritik

des Aristäus. Die Grenzen, welche Sie abstecken, Aristäus, scheinen mir zwar ganz richtig zu seyn; aber es ist auch nicht zu leugnen, daß die Erkenntniß derselben höchst niederschlagend für uns ist, da sie uns gerade den Zugang zu den allerinteressantesten und wichtigsten Wahrheiten verschließen.

Aristäus.

Wenn wir uns nur erst gewöhnt haben, von den Versuchen nachzulassen, das Daseyn des Uebersinnlichen auf dem Wege der Speculation zu suchen, und wenn wir nur nicht mehr die innern Merkmale desselben erkennen wollen; so werden die übrigen Ursachen, welche in der menschlichen Natur liegen, desto freyer und ungehinderter ihre Wirkungen hervorbringen, und der Glaube an ein moralisches Reich, an Gott und Unsterblichkeit, wird sich so fest in der menschlichen Seele bewurzeln, daß nichts im Stande seyn wird, ihn auszurotten. Auch sind es schon

jetzt blos diese Ursachen, welche uns alle im praktischen Leben jenen Glauben für wahr anzunehmen nöthigen. Wir streiten uns nur um die Gründe des Phänomens. Ihre speculativen Beweise, Timäus, erklären es nicht. Was Philo meint, daß Gewohnheit und Erziehung den Glauben begründeten, reicht auch nicht hin. Der Grund dieses Glaubens muß also noch tiefer liegen; er muß in dem Wesen der menschlichen Natur selbst zu finden seyn.

So endigte sich dieses Gespräch. Vielleicht hätte es noch länger gedauert. Denn weder Timäus, noch Philo, schienen ganz mit dem zufrieden zu seyn, was Aristäus zuletzt sagte. Aber da es dunkel wurde, mußten wir auf den Heimweg denken.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jakob, Ludwig Heinrich <<von>>,

Ueber die Beweise für das Daseyn Gottes

Liebau 1798
Coburg, Landesbibliothek -- B II 10
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916379-7